KONSEP SALAFIYYAH

dalam Kontestasi Aliran-aliran Islam Klasik dan Kontemporer

Irwan Masduqi

DAFTAR ISI

BAB I

PENDAHULUAN

Dalam sejumlah silaturahmi dengan para ulama, saya sering menerima *curhat* dari para Kiai terkait kaburnya istilah *salaf al-ṣāliḥ* dalam peta aliran-aliran Islam kontemporer. Kekaburan itu diakibatkan oleh maraknya kelompok-kelompok Islam kontemporer yang semuanya mengklaim sebagai penganut sejati ajaran *salaf al-ṣāliḥ*. Bahkan sering muncul stereotip yang bernada menghina (*pejorative term*) bahwa *salafiyyah* adalah aliran konservatif, statis, dan terbelakang (*al-tayār al-muḥāfidh wa al-jāmid wa al-raj'iy*).

Di lain pihak, kelompok Wahabi mengklaim bahwa *salafiyyah* adalah paham Islam otentik yang tidak terkontaminasi oleh *taḥayyul*, *bid'ah,* dan *khurafat*. *Salafiyyah* menurut kelompok ini adalah ideologi tradisionalis-puritanis di mana para pengikutnya getol menyuarakan jargon kembali kepada al-Quran dan hadits (*al-rujū' ila al-Qurān wa al-ḥadīts*) dan mengikuti ajaran murni warisan *salaf al-ṣālih* dalam rangka membersihkan akidah dari bid'ah (*tanqīḥ al-'aqāid*).

Kompleksitas pemaknaan *salafiyyah* akan semakin pelik manakala terdapat segolongan modernis yang mengapresiasi modernitas Barat, namun, pada saat yang sama, juga

mengklaim sebagai pengikut ajaran *salaf al-ṣāliḥ* dan menyerukan kembali kepada al-Quran dan hadits dengan reinterpretasi (*i'adah al-tafsir*) sesuai perkembangan zaman modern.

Di sisi lain, kalangan pesantren tradisional pun mengklaim bahwa mereka juga mengikuti ajaran ulama *salaf al-ṣāliḥ* sebagai basis ideologi. Namun kalangan pesantren terpaksa berhadapan dengan sebuah dilema tatkala dalam realitasnya mereka lebih banyak mengkaji kitab-kitab sekunder yang ditulis oleh ulama pada era pertengahan dan belakangan (*'ashr al-wasath wa al-khalaf*) ketimbang mengkaji karya-karya primer karangan ulama *salaf*. Karya primer jarang dikaji secara langsung dan yang justru sering dikaji adalah karya-karya sekunder berupa *syarḥ*, *ḥasyiyyaḥ*, atau *mukhtaṣar* dalam bentuk *nadzam* yang oleh para sarjana kontemporer disebut sebagai karya hasil pembacaan repetitif (*qiraah al-tikrār*) yang muncul pada era keterpurukan peradaban Islam (*'ashr al-inḥithāth*). Dengan demikian ke-*salaf*-an pesantren pun sering dipertanyakan oleh kelompok lain.

Dengan uraian yang lebih eksplisit dapat dikatakan bahwa *salafiyyah* telah diperebutkan oleh Wahabi, NU, Syiah, HTI, dan lain-lain. Bahkan Wahabi Jihadi yang sering melakukan tindakan terorisme pun mengklaim sebagai penganut ajaran *salafi*. Sama halnya dengan pesantren yang ke-*salaf*-annya

dipertanyakan oleh kelompok lain, kelompok-kelompok tersebut ke-*salaf*-annya juga sering dipertanyakan. Wahabi, yang mengaku sebagai kelompok paling salafi, dalam realitasnya terjebak dalam anomali di mana mereka terikat secara fanatik dengan Ibn Taymiyah, Ibn al-Qayim Jauziyah, Muhammad bin Abd al-Wahab, dan ulama Wahabi belakangan seperti Syaikh Bin Baz dan Syaikh Utsaymin. Sedangkan Syiah hanya mengakui otoritas Ahli Bait sebagai *salaf al-ṣāliḥ*. Pertanyaan yang spontan muncul adalah mengapa semua kelompok mengklaim sebagai yang paling representatif mewakili penerus ajaran *salaf al-ṣāliḥ* sesuai dengan konsepsi masing-masing?

Istilah *salafiyyah* dan *salaf shālih* akan lebih runyam pembahasannya apabila diajukan sebuah pertanyaan apakah ke-*salaf*-an mengacu kepada generasi ulama yang hidup pada periode tertentu pada abad klasik? Atau mengacu pada ideologi, madzhab, dan metode pemahaman teks-teks keagamaan ala ulama klasik? Ramadhan Buthi, misalnya, menyatakan bahwa *Salafiyyah* adalah "periode yang diberkahi" (*marhalah zamaniyyah mubarakah*), yakni periode sahabat, tabi'in, dan tabi' al-tabi'in. *Salafiyyah* bukan madzhab Islam yang belakangan ini dimonopoli oleh Wahabi.[1] Tetapi jawaban dari tokoh-tokoh aliran lain sangatlah beragam. Keragaman itu

[1] Selengkapnya baca Ramadhan Buthi, *al-Salafiyyah Marḥalah Zamāniyyah Mubārakah lā Madzhabun Islamiyyun*, Damaskus: Dar al-Fikr.

diakibatkan oleh perbedaan kepentingan aliran, faktor sosio-politik, dan subjektivitas yang memperturutkan fanatisme golongan.

Di tengah-tengah kekaburan istilah *salafiyyah* dalam kontestasi klaim tersebut, penulis menyadari bahwa kajian seputar konsep *salaf al-ṣāliḥ* serta sejarah perkembangannya masih sangat minim di kalangan para santri akibat kurangnya kesadaran historis (*al-wa'yu al-tarīkhiy*). Para Kiai akhirnya mendorong agar kajian dan penelusuran sejarah *salaf al-ṣāliḥ* dikembangkan kembali agar pesantren tidak mengalami krisis identitas.

Keresahan para Kiai ini sangatlah wajar, sebab, sebagai pengasuh lembaga pendidikan berbasis *salaf*, para Kiai mendapat tantangan wacana dari kalangan Wahabi yang akhir-akhir ini semakin vokal mengklaim sebagai *salafi*. Para Kiai dituntut untuk mampu menjawab secara konseptual tentang apa yang dimaksud dengan ajaran Islam ala ulama *salaf al-ṣāliḥ*? Siapa mereka? Atas dasar apa mereka dianggap otoritatif sehingga menjadi panutan dalam beragama? Adakah keragaman dalam mendeskripsikan konsep *salaf al-ṣāliḥ* di kalangan ulama klasik maupun kontemporer?

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan itulah buku ini hadir. Secara garis besar buku ini ditulis untuk memperluas cakrawala pengetahuan kalangan pesantren NU tentang konsep

salaf al-ṣālih agar para santri tidak gagap ketika berhadapan dengan beragam aliran Islam di luar lingkungan mereka. Oleh karena itu, buku ini tidak secara eksklusif hanya memaparkan konsep *salaf al-ṣāliḥ* menurut wacana yang berkembang di kalangan pesantren NU, tetapi secara inklusif mengkomparasikan perspektif-perspektif dari ulama Sunni, Syiah, Wahabi, dan para pemikir Muslim kontemporer demi objektivitas pembahasan (*al-mawdhū'iyyah fī al-baḥts*). Selamat membaca!

BAB II

DEFINISI SALAF

A. Salaf Menurut Bahasa

Dalam *Maqāyīs al-Lughah*, kata "*salaf*" menurut Ibn al-Faris terderivasi dari *sa-la-fa* yang artinya adalah terdahulu (*taqaddum*) atau lampau (*sabq*). Al-Zamakhsyari, dalam *Asās al-Balāghah*, berpendapat bahwa *salaf* artinya adalah kaum pendahulu (*salaf al-qawm*). Al-Akhfasy mengatakan bahwa *salaf* artinya sangat luas mencakup semua hal yang pernah ada di masa lalu. Al-Ashma'i menambahkan bahwa salaf bisa berarti bumi yang diratakan atau kaum pendahulu (*mutaqaddimūn*).

Al-Shaghani dan al-Fayruzzabadi menambahkan kriteria bahwa salaf tidak hanya berarti kaum pendahulu, tetapi juga yang memiliki kemuliaan (*sābiqah wa syarf*). Ibn al-Mandhur, dalam *Lisān al-'Arab*, menambahkan bahwa kata *salaf* memiliki dua makna: *pertama*, kebaikan yang diwariskan oleh seseorang, baik berupa amal kebaikan ataupun anak yang soleh; *kedua*, para leluhur. Dalam *al-Nihāyah* Ibn al-Atsir menulis bahwa *salaf* adalah generasi leluhur sehingga para tabi'in disebut *salaf al-ṣāliḥ*, yakni leluhur yang baik.

Dari definisi secara etimologis di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa *salaf* menurut bahasa adalah generasi pendahulu, sehingga setiap generasi dalam setiap periode memiliki pendahulu masing-masing. Dalam hal ini para ahli bahasa sepakat dan saling melengkapi.

B. Salaf dalam al-Quran dan Hadits

Dalam QS. Al-Baqarah: 175, kata *salaf* mengandung arti "terdahulu". Kata *salaf* juga terdapat dalam QS. Al-Nisa: 22, QS. Al-Nisa: 23, QS. Al-Maidah: 95, QS. Al-Anfal: 38, QS. Yunus: 30, dan QS. Al-Haqat: 24. Dalam ayat-ayat tersebut, kata *salaf* artinya adalah sesuatu yang ada di masa lampau, baik berupa dosa masa lampau maupun generasi masa lampau. Dalam QS. Al-Zuhruf: 56, kata *salaf* dapat diartikan sebagai pelajaran dan contoh bagi orang lain.

Kata *salaf* pun banyak terdapat dalam hadits Nabawi. Diantaranya terdapat dalam *Musnad* Ahmad bin Hanbal yang diriwayatkan dari Ibn 'Abbas ra.: Ketika Zainab, putri Nabi Muhammad saw, meninggal dunia, Rasulullah saw. bersabda; "*Bertemulah dengan para leluhur yang baik, yakni Utsman bin Madh'un*". Fatimah al-Zahra juga meriwayatkan hadits bahwa Rasulullah saw. berkata padanya menjelang wafat beliau: "*Aku tidak melihat sesuatu kecuali ajalku telah datang.*

Sesungguhnya engkau adalah keluargaku yang pertama akan bertemu aku. Sebaik-baiknya leluhur bagimu adalah aku". Kata *salaf* dalam hadits terkadang juga bermakna seseorang yang telah menghutangi uang. Dari Saib bin Abi Saib diriwayatkan bahwa pada era Jahiliyah ia pernah berbisnis dengan Muhammad saw. Kemudian setelah penaklukan Makkah, Saib bin Abi Saib mendatangi Muhammad saw. Rasulullah saw pun menyambutnya dengan mengatakan: "*Selamat datang kolegaku dan mitra bisnisku. Tidak diragukan lagi bahwa pada era Jahiliyah engkau telah melakukan sesuatu yang pahalanya tidak diterima, tetapi pada hari ini amal-amalmu akan diterima*". Saib adalah pedagang yang gemar menghutangi uang kepada orang yang membutuhkan dan menyambung tali persaudaraan (*dza salaf wa shilah*)".[2] Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa al-Quran, hadits, dan kamus-kamus bahasa Arab sepakat bahwa *salaf* artinya adalah pendahulu atau leluhur.

C. **Terminologi Salaf**

Definisi *salaf* secara terminologis diperdebatkan oleh para ulama. Mayoritas ulama mendefinisikan *salaf* sebagai generasi Muslim awal yang terdiri dari para sahabat, tabiin, dan tabi' al-tabi'in. Hal ini berdasarkan pada sebuah hadits: "*Sebaik-baiknya generasi adalah generasiku lalu disusul oleh generasi*

---

[2] Muhammad Imarah, *al-Salafiyyah*, Tunis: Dar al-Maarif, hlm. 7-8.

berikutnya lalu berikutnya" (*khayr al-qurūn qurni tsumma alladzina yalunahum tsumma alladzina yalunahum*).

Abu Zahra, dalam *Tarīkh al-Madzāhib*, mendefinisikan *salaf* sebagai pengikut Ahmad bin Hanbal yang muncul pada abad ke-4 H. Ajaran Ahmad bin Hanbal kemudian dibangkitkan kembali oleh Ibn Taymiyah pada abad ke-7 H. dan pada abad ke-12 H. dihidupkan lagi oleh Muhammad bin Abd al-Wahab. Al-Sayli, dalam *al-'Aqīdah al-Salafiyyah*, mendefinisikan *salaf* sebagai generasi yang hidup sebelum abad ke-5 H. Meskipun ada sejumlah perbedaan, namun definisi-definisi tersebut mengacu pada tipologisasi *salaf* yang bersifat periodik.

Definisi lain lebih mengacu pada sebuah penilaian bahwa *salaf* adalah metode pemahaman agama, seperti Al-Tahanawi yang mendefinisikan *salaf* sebagai generasi pendahulu yang diikuti dalam bidang agama. Al-Tahawani menyatakan: "Bagi kami, Abu Hanifah adalah *salaf* yang menjadi panutan. Sedangkan para sahabat dan tabi'in adalah generasi *salaf* yang menjadi panutan Abu Hanifah". Pendapat yang lain mengatakan bahwa ketika kata *salaf* diucapkan oleh para teolog (*mutakalimin*) maka yang dimaksud adalah para sahabat, tabi'in, dan tabi' al-tabi'in. Namun di era modern terjadi perkembangan peta pemikiran Islam di mana ketika kata *salaf* diucapkan maka konotasinya adalah pengikut ajaran Hanbaliyyah yang dihidupkan lagi oleh Ibn Taymiyah pada

abad ke-4 H. dan Muhammad bin Abd al-Wahab pada abad ke-12 H. *Salaf* di era sekarang sangat identik dengan Wahabiyyah. Di samping itu, ada juga kelompok puritan-modernis-reformis yang bisa disebut sebagai *salafiyyah tanwīriyyah tajdīdiyyah* seperti Jamaluddin Afghani dan Muhammad Abduh. Kemudian di era kontemporer muncul *Salafiyyah Jihādiyyah Takfīriyyah* untuk mendeskripsikan kelompok Wahabi ekstrem yang menghalalkan terorisme dan pengkafiran terhadap lawan ideologi dan politik yang dipimpin oleh Osama bin Laden.[3]

Istilah *salaf* merupakan nomenklatur yang artinya masih kabur dan sulit dibatasi. Kesulitan ini disebabkan karena istilah *salaf* telah lama diperebutkan maknanya oleh sejumlah aliran sepanjang sejarah kebudayaan Islam, sehingga konsep *salafiyyah* pun menjadi sangat relatif tergantung pada kelompok mana yang mendefinisikannya.

[3] Karim Siraji, *al-Usus al-Dīniyyah li al-Ittijahāt al-Salafiyyah*, Beirut: Dar al-Salam, hlm. 20-21.

BAB III

AJARAN SALAFIYYAH DAN SEJARAH PERKEMBANGANNYA

A. Ajaran Salafiyyah

Walaupun ulama dan aliran-aliran Islam saling berebut klaim sebagai yang paling *salafi* dan otentik serta sulitnya mendefinisikan *salafiyyah* yang disepakati oleh semua aliran, namun setidaknya ada sejumlah karakteristik dan prinsip umum ajaran *salafiyah* menurut Ahmad bin Hanbal:

Pertama: iman adalah konsistensi antara perkataan dan perbuatan. Iman dapat bertambah dan berkurang sesuai dengan bersih atau kotornya akidah dan sesuai dengan bertambah atau kurangnya amal perbuatan.

Kedua: al-Quran adalah kalam Allah swt. Al-Quran bukan ciptaan Allah swt. dan bukan sekutu Allah swt. yang memiliki sifat dahulu (*Qadim*). Prinsip ini berbeda dengan pendapat Mu'tazilah yang menyakini al-Quran sebagai makhluk.

Ketiga: mengatribusi atau menetapkan sifat-sifat Allah swt. sesuai dengan sifat-sifat yang telah disebutkan dalam al-Quran tanpa berpedoman pada akal dan ta'wil.

Keempat: percaya pada wilayah metafisika (*'alam al-ghayb wa ma warā'a al-ṭabī'ah*) dengan cara memasrahkan semua hal itu pada pengetahuan Allah swt. yang tak terbatas. *Salafiyyah* mengajarkan agar kaum Muslimin tidak mendalami masalah metafisika karena akal manusia terbatas untuk menjangkaunya.

Kelima: percaya tanpa ta'wil bahwa para ahli surga akan melihat Allah swt. dengan mata kepala sebagaimana keterangan yang tersurat dalam al-Quran. Hal ini berbeda dengan akidah Mu'tazilah yang menyakini bahwa ahli surga tidak bisa melihat Allah swt. dengan mata kepala.

Keenam: ilmu kalam yang memperdebatkan metafisika adalah ilmu yang diingkari meskipun tujuannya untuk membela Islam. Mendalami ilmu tersebut dan berdiskusi dengan para teolog dinilai sebagai perbuatan munkar.

Ketujuh: percaya pada qadha dan qadar.

Kedelapan: dosa besar tidak menyebabkan seorang mukmin menjadi kafir. Hal ini berlawanan dengan kaum Khawarij yang mengkafirkan kaum mukmin yang melakukan dosa besar.

Kesembilan: tidak boleh mendalami pertikaian yang terjadi di antara para sahabat. Wajib bagi mukmin untuk

menghindari pembahasan seputar konflik tersebut dan cukup mengingat kebaikan serta keutamaan para sahabat.

Kesepuluh: keunggulan empat khalifah ditentukan sesuai urutan periode pemerintahan mereka; Abu Bakar al-Shidiq, Umar bin Khathab, Utsman bin Affan, kemudian Ali bin Abi Thalib.

Kesebelas: wajib taat pada pemimpin, walaupun pemimpinnya tidak adil. Gerakan revolusi melawan pemimpin adalah haram karena akan mengganggu stabilitas aspek-aspek kehidupan dan akan menimbulkan dampak yang lebih buruk.

Kedua belas: hukum-hukum masalah sosial-keagamaan didasarkan pada al-Quran dan Sunnah.[4]

Prinsip-prinsip *salafiyyah* yang dibangun oleh Ahmad bin Hanbal tersebut bukanlah konsep yang muncul dalam ruang hampa, namun, sebaliknya, muncul sebagai respon atas persoalan sosial dan politik pada masa lalu. Sebagai contoh, misalnya, perdebatan apakah dosa besar menyebabkan kekafiran atau tidak adalah perdebatan yang muncul pada masa para sahabat dan tabi'in. Dalam sejarahnya, setelah Utsman bin Affan dibunuh oleh para demonstran kemudian disusul naiknya Ali bin Abi Thalib ke kursi kekhalifahan, kaum Muslimin terbagi menjadi beberapa kelompok politik yang saling

[4] Muhammad Imarah, *al-Salafiyyah*, hlm. 13-14.

berperang, baik perang fisik maupun pemikiran. Sahabat Thalhah dan Zubayr menuduh Ali bin Abi Thalib termasuk orang yang terlibat dalam pembunuhan Utsman bin Affan. Thalhah, Zubayr, dan beberapa sahabat yang tergabung ke dalam kubunya memberanikan diri turun ke medan Perang Jamal memerangi Ali bin Abi Thalib dengan alasan ia telah dinilai kafir karena melakukan dosa besar sebagai salah satu pembunuh Utsman.

Sikap politik Thalhah dan Zubyar tersebut tak lepas dari ambisi politik mereka untuk meraih kursi kepemimpinan. Namun Thalhah dan Zubayr tidak memiliki kekuatan militer besar untuk menyerang Ali bin Abi Thalib yang merupakan sosok pemimpin yang kuat. Satu-satunya manuver politik yang jitu menurut Thalhah dan Zubayr adalah dengan memfitnah Ali bin Abi Thalib telah kafir yang halal darahnya karena statusnya sebagai pembunuh.

Di sinilah agama mulai dipolitisasi untuk kepentingan kekuasaan. Kafir-mengkafirkan dijadikan agitasi untuk mendelegitimasi lawan politik. Persoalan pelaku dosa besar yang pada mulanya hanya persoalan politik kemudian ditarik ke wilayah perdebatan teoretis ilmu kalam. Mu'awiyah yang memerangi Ali bin Thalib dan berhasil merebut kekuasaan darinya dalam tragedi *Taḥkīm* di perang Shifin juga

menggunakan agitasi politik yang sama persis dengan Thalhah dan Zubayr.

Sebagian kubu sahabat ada pula yang setuju dengan pandangan Thalhah, Zubayr, dan Muawiyah, tetapi mereka tidak ikut berperang melawan Ali bin Abi Thalib. Kubu ini terdiri dari Sa'd bin Abi Waqash, Abdullah bin Umar, Muhammad bin Maslamah, Utsamah bin Zayd, dan lain-lain. Kelompok Ahnaf bin Qays di Bashrah yang memiliki pasukan kurang lebih enam ribu juga sejalan dengan sikap politik kubu ini.

Di pihak lain, kaum Khawarij bahkan mengkafirkan dan memerangi Ali bin Abi Thalib sekaligus Mu'awiyah karena keduanya dinilai kafir akibat memutuskan persoalan kepemimpinan secara tidak Qur'ani melalui prosedur *Taḥkīm*. Menurut Khawarij yang sangat tekstual dalam memahami al-Quran, *Taḥkīm* adalah keputusan politik yang tidak memiliki dasar dalam al-Quran, sehingga Ali dan Muawiyah dinilai kafir karena mengabaikan al-Quran. Bagi Khawarij, iman tidak cukup hanya dengan perkataan syahadat, tetapi harus diwujudkan dalam bentuk tindakan, tak terkecuali tindakan dalam mengambil keputusan politik.

Sebagai respon atas serangan-serangan politik dan ideologis kepada Ali bin Abi Thalib, maka simpatisan fanatik Syiah yang mendukung Ali bin Abi Thalib tak mau tinggal

diam. Mereka menyerang balik lawan-lawannya dengan tuduhan kafir. Satu-satunya kubu yang dianggap Muslim hanyalah kubu pendukung Ali bin Abi Thalib dan *ahli al-bayt* yang terjaga dari kesalahan (‘*ishmah*).

Untuk menengah-nengahi beberapa kubu ekstrem tersebut, Ahlu Sunnah wa al-Jamaah (ASWAJA) tampil di medan perdebatan wacana keagamaan dan politik dengan menawarkan alternatif gagasan yang diproyeksikan mampu mempersatukan kembali umat Islam yang telah tercerai-berai. ASWAJA menegaskan bahwa iman adalah konsistensi antara ucapan dan perbuatan, tetapi keputusan politik merupakan wilayah ijtihad dan musyawarah sehingga kedua kubu dalam *Taḥkīm* tidak bisa dikafirkan. ASWAJA juga berpendapat bahwa pelaku dosa besar tidak kafir. Artinya, ASWAJA dengan sangat toleran dan moderat tidak mengkafirkan Ali bin Abi Thalib, Muawiyah, dan para sahabat lainnya yang terlibat dalam konflik politik tersebut. Bahkan ASWAJA mengusung slogan doktriner bahwa “*Kami memilih diam (tidak mengkafirkan dan tidak menghakimi siapa yang benar dan yang salah) atas konflik yang terjadi diantara para shahabat*” (*wa ma jara bayna al-shahabati naskutu*).[5]

[5] Husayn Muruwah, *al-Naz’ah al-Mādiyyah fi al-Falsafah al-Arabiyyah al-Islamiyyah*, Beirut, vol. II, hlm. 57-61.

Latar belakang sejarah di atas mengantarkan pada kesimpulan bahwa prinsip *Salafiyyah* dan ASWAJA adalah produk pemikiran yang menyejarah sebagai respon atas konflik politik dan teologis diantara para sahabat dan tabi'in. Prinsip *salafiyyah*, meskipun produk masa lalu, dinilai masih relevan untuk masa kini karena mengajarkan beberapa hal yang positif: *pertama*, mengajarkan kepada kaum Muslimin spirit rekonsiliasi konflik guna membangun kembali persatuan umat; *kedua*: mengajarkan moderatisme (*tawasuṭ*) dan tidak terjebak pada kubu-kubu yang ekstrem (*mutaṭarrifīn*); *ketiga*: saling mengkafirkan bukanlah sikap yang positif dalam beragama maupun berbangsa karena justru akan merobek hubungan persaudaraan; *keempat*: tidak menggunakan cara-cara kekerasan atas nama agama dalam menyikapi segala persoalan.

Berdasarkan kesimpulan tersebut maka *salafiyyah* dan ASWAJA bukan doktrin agama yang kaku dan ketinggalan zaman. *Salafiyyah* dan ASWAJA merupakan sikap berteologi secara inklusif yang jauh dari fanatisme dan radikalisme. Di sisi lain, ASWAJA merupakan sikap politik yang berorientasi pada persatuan umat (*jama'ah*) dan tidak tunduk pada godaan-godaan pragmatisme dan oportunisme politik kekuasaan.

B. Sejarah Perkembangan Salafiyyah

1. Salafiyyah Era Awal

Klaim sepihak oleh satu golongan yang mengatasnamakan sebagai *salafi* murni sembari menyesatkan kelompok lain barangkali merupakan sikap arogan, fanatik, dan intoleran dalam beragama. Klaim beserta *takfīr* ini telah menjadi fenomena umum dan sering terdengar di telinga kaum Muslimin pasca munculnya kelompok Wahabi di Jazirah Arab pada abad ke-12 H.

Tetapi mengingat *salafiyyah* merupakan sebuah contoh dan rujukan otoritatif dalam metode pemahaman agama, maka tidak menutup kemungkinan masing-masing sekte Islam akan mengklaim sebagai penganut *salafiyyah*. Kontestasi klaim dari beragam aliran Islam ini telah melewati sejarah yang panjang dalam sejarah kebudayaan pemikiran Islam. Dalam perjalanan historis yang panjang tersebut, pemaknaan *salafiyyah* mengalami penyempitan dan perluasan (*al-qabdh wa al-basṭ*) akibat faktor-faktor sosio-politik yang kompleks. Untuk melihat sejarah *salaf shālịh* secara lebih obyektif, perlu kiranya mencermati perkembangannya sejak era kenabian.

Pada era kenabian, umat Islam masih mudah dipersatukan pendapatnya. Jika ada perdebatan dalam persoalan sosial keagamaan, para sahabat langsung bertanya kepada Rasulullah saw kemudian mendapatkan jawaban yang bisa diterima oleh

semua pihak. Para sahabat pun pada saat itu tidak memperdebatkan persoalan-persoalan metafisik yang berkaitan dengan sifat Allah swt, hari kiamat, qadha qadar, dan lain-lain. Namun setelah Rasulullah saw. wafat, perdebatan demi perdebatan mulai muncul ke permukaan.

Perdebatan yang cukup sengit telah terjadi pada era pemerintahan Utsman bin Affan dan Ali bin Abi Thalib. Kekacauan politik yang menyebabkan terbunuhnya Utsman serta konflik perebutan kursi kekhilafahan antara Ali bin Abi Thalib dan Muawiyah memantik konflik yang luas diantara para sahabat. Untuk merespon konflik berdarah tersebut, para sahabat mulai terpecah belah kemudian mereka bertanya-tanya apakah konflik tersebut sudah digariskan oleh takdir Allah atau murni karena ulah-ulah tangan manusia? Masing-masing kubu kemudian memiliki jawaban yang beragam karena faktor perbedaan kepentingan politik dan perbedaan metode pemahaman terhadap sumber Islam. Kelompok yang menjawab bahwa konflik tersebut adalah semata-mata takdir Allah swt. menjadi embrio munculnya paham Jabariyyah. Sedangkan kelompok yang berpendapat bahwa konflik tersebut diakibatkan oleh tindakan murni manusia menjadi embrio kemunculan paham Qadariyyah.

Di sisi lain, penaklukan-penaklukan yang dilakukan oleh kaum Muslimin mengantarkan mereka pada perjumpaan

interaktif dengan kebudayaan dan peradaban lain yang memiliki beragam tradisi keagamaan. Perjumpaan kebudayaan Arab dengan Persia dan Romawi, misalnya, secara tak terelakkan menyebabkan munculnya problematika baru, baik dari aspek kehidupan sosial, politik, ekonomi, maupun pemikiran keagamaan. Dalam beradaptasi dengan realitas kehidupan yang baru tersebut, para sahabat terbagi menjadi dua kubu yang memiliki sudut pandang yang berbeda. Kubu *pertama* diwakili oleh para sahabat yang memilih diam dan menjauhi perdebatan teologis. Kubu ini terdiri dari Umar bin Khathab (w. 23 H), Zayd bin Tsabit (w. 45 H), Abdullah bin Umar (w. 73 H), dan sekelompok sahabat lainnya. Pada era berikutnya kubu ini diikuti oleh para tabi'in dan tabi' al-tabi'in seperti Sufyan al-Tsauri, al-Auza'i, Malik bin Anas, Ahmad bin Hanbal, dan lain-lain. Kubu *kedua* dicirikan dengan sikap mereka yang berani menceburkan diri dalam perdebatan-perdebatan teologis dalam rangka melawan argumentasi orang-orang yang menyimpang akidahnya. Kubu ini diwakili oleh Ali bin Abi Thalib, Ibn Abbas, Abdullah bin Mas'ud, dan golongan sahabat lainnya. Para periode berikutnya, kubu ini diikuti oleh para tabi'in dan generasi selanjutnya seperti Hasan al-Bashri, Abu Hanifah, dan ulama rasional lainnya. Ali bin Abi Thalib menghadapi argumentasi kaum Qadariyah, Ibn Abbas diutus oleh Ali bin Abi Thalib berdialog dengan kaum yang menyimpang,

sedangkan Ibn Mas'ud berdialog dengan Yazid bin Umayrah dalam persoalan iman.[6]

Pada era tabi'in, *salaf al-ṣāliḥ* sangat lekat disematkan kepada para sahabat. Namun pada era *tabi' al-tabi'in*, *salaf al-ṣāliḥ* lebih dikonotasikan pada *ahli hadits* yang aktif meriwayatkan dan mengkodifikasikan hadits Rasulullah saw. Pada abad ke-2 H, ahli hadits menganut konsep teologis dan sistem hukum yang berbasis pada pemahaman *harfiyyah* atas teks-teks al-Quran dan hadits. Mereka mengharamkan metode ta'wil yang digunakan oleh kelompok rasional Mu'tazilah. Sikap ahli hadits tersebut dinilai merepresentasikan sikap dan cara pandang para sahabat dalam menghadapi masalah-masalah sosial-keagamaan.[7]

Abu Hatim al-Razi (w. 322 H) mencatat bahwa mereka disebut sebagai ahli hadits karena menolak rasionalitas dan *qiyās*. Mereka berkata: "Wajib bagi kami mengikuti riwayat dari Rasulullah saw, sahabat, dan tabi'in dalam masalah halal dan haram. Kami tidak menggunakan logika *qiyās*". Mereka dinilai mewakili kelompok tradisionalis karena menolak rasionalitas dan mengkafirkan kelompok yang menyakini kemakhlukan al-Quran.[8]

---

[6] Ibid, hlm. 51-52.

[7] Ibid, hlm. 25.

[8] Abu Hatim al-Razi, *al-Zinah fi al-Kalimat al-Islamiyyah al-Arabiyyah*, Dar al-Wasit li Nasyr. Vol. III, hlm. 267.

Al-Syahrastani, dalam *al-Milal wa al-Niḥal*, menulis: "Ketahuilah bahwa banyak orang dari golongan *salaf* menetapkan sifat-sifat Allah swt. yang bersifat *azaliyyah* seperti Maha Mengetahui, Hidup, Kuasa, Berkehendak, Mendengar, Melihat, dan Berbicara. Mereka juga menetapkan sifat Allah swt. yang memiliki dua tangan, dua kaki, dan wajah tanpa dita'wil. Ketika Mu'tazilah menafikan sifat-sifat tersebut, maka ulama *salaf* menetapkannya. Oleh karena itu, ulama *salaf* disebut sebagai golongan *Sifatiyyah* sedangkan Mu'tazilah disebut *Mu'athilah*. Lalu pada periode berikutnya sebagian pengikut *salaf* menetapkan sifat-sifat Allah swt. secara berlebihan hingga sampai pada batasan menyerupakan sifat Allah swt. dengan sifat makhluk-Nya".[9]

Catatan al-Syahrastani tersebut sangat menarik untuk diperhatikan sebab ia menegaskan bahwa sebagian pengikut *salaf* ada yang menganut konsep teologi antropomorfisme yang sangat konservatif, yakni paham yang mengatribusikan karakteristik makhluk pada sifat Allah swt. Hal ini pada periode belakangan akan mempengaruhi Wahabi yang secara konservatif terjebak dalam konsep antropomorfisme (*tasybih wa tajsim*) Ibn Taymiyah.

Pernyataan al-Razi dan al-Syahrastani di atas memberi gambaran umum bahwa *salafiyyah* dicirikan dengan

[9] Al-Syahrastani, *al-Milal wa Nihal*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, vol. I, hlm. 79.

pemahaman agama yang tekstual. Akibat pemahaman yang tekstual tersebut, akhirnya mereka dijuluki sebagai kelompok *Hasyawiyyah*. Julukan tersebut tampak dalam pernyataan al-Shafadi bahwa mayoritas al-Syafi'iyyah adalah pengikut Asy'ariyyah. Mayoritas Hanafiyyah adalah Mu'tazilah. Mayoritas Malikiyyah adalah Qadariyyah. Sedangkan mayoritas Hanbaliyah adalah *Ḥasyawiyyah*.[10] Pada era tersebut, *salafiyyah* lebih dikonotasikan kepada Hanbaliyyah Ḥasyawiyyah ketimbang kepada penganut madzhab lainnya. Namun di era berikutnya, akan terjadi perluasan cakupan *salafiyyah*.

Kecenderungan tekstual *Ḥasyawiyyah* muncul akibat kondisi sosio-kultural di Jazirah Arab dimana Hijaz dan Madinah menjadi markas para kolektor hadits. Di sisi lain, Iraq—terutama Kufah—merupakan markas kajian-kajian rasional. Di Hijaz dan Madinah terdapat para kolektor hadits kenamaan seperti Abdullah bin Umar (w. 73 H), al-Auza'i (w. 157 H), Sufyan al-Tsauri (w. 161 H), dan Malik bin Anas (w. 179 H) yang menyatakan bahwa "*Singgasana Allah (al-istiwā̄) sudah diketahui tetapi bagaimana caranya Allah bersinggasana adalah hal yang tak bisa dirasionalkan, sehingga mengimaninya adalah wajib dan menanyakannya adalah bid'ah*". Konsep teologis ala ahli hadits ini pada periode berikutnya dinilai lebih

[10] Al-Shafadi, *al-Ghayts al-Munsajim*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, vol. II, hlm. 55.

selamat dibanding konsep antropomorfisme yang dianut oleh sebagian ahli hadits lainnya.

Teologi ahli hadits yang berbasis pada pemahaman tekstual anti ta'wil ini pada periode berikutnya dianut oleh Ahmad bin Hanbal (w. 241 H). Ahmad bin Hanbal adalah pendiri Hanbaliyyah yang gigih mengoleksi hadits dan mensistematisasi teologi yang dipahami dari hadits-hadits setelah umat Islam terpecah belah menjadi beberapa aliran teologi. Dr. Karim Siraji menilai bahwa teologi tekstual ahli hadits tersebut lebih dekat dinisbatkan kepada Ahmad bin Hanbal ketimbang kepada para sahabat.[11]

Ahmad bin Hanbal mendapat popularitasnya sebagai Penolong Sunnah (*Nāshir al-Sunnah*) setelah ia rela menerima penganiayaan al-Ma'mun, penguasa Abasyiyah yang menganut pemikiran kemakhlukan al-Quran ala Mu'tazilah. Ahmad bin Hanbal dianiaya karena memegang prinsip bahwa al-Quran adalah Kalamullah dan bukan makhluk. Persekusi tersebut mengundang simpati dan empati dari banyak kalangan Muslim sehingga ajakan Ahmad bin Hanbal untuk kembali kepada ajaran *salaf shāliḥ* mendapat apresiasi dari kaum Muslimin secara massif. Dalam konteks sosio-politik ini, Ahmad bin Hanbal mendapatkan otoritas keagamaan untuk menentukan mana yang sesuai dengan Sunnah dan mana yang bid'ah

[11] Ibid, hlm. 30.

sekaligus mana *salaf* yang baik (*shāliḥ*) dan mana *salaf* yang buruk (*thāliḥ*).

Ajaran ASWAJA Ahmad bin Hanbal lalu disuarakan kembali oleh Ibn Taymiyah (w. 728 H) dan Muhammad bin Abd al-Wahab (w. 1206 H). Transmisi ajaran yang sampai ke tangan Muhammad bin Abd al-Wahab inilah yang menjadi alasan mengapa kaum Wahabi pun mengaku sebagai Ahlu Sunnah wa al-Jamaah. Ditinjau dari kaca mata sejarah, istilah Ahli Sunnah wa al-Jamaah muncul untuk mensifati ahli hadits dan orang-orang awam yang mengikuti ahli hadits. Hasan Ibrahim Hasan, dalam *Tarīkh al-Islām*, menegaskan bahwa istilah Ahlu Sunnah wa al-Jamaah muncul pada era awal Abasiyyah sebagai perlawanan terhadap Mu'tazilah yang berkembang luas menjadi madzhab negara. ASWAJA merupakan sebutan bagi ahli hadits sedangkan Mu'tazilah merupakan sebutan bagi kelompok rasionalis. Istilah ASWAJA semakin populer di kalangan kaum Muslimin ketika Abu Hasan al-Asy'ari dan pengikutnya mampu melawan paham Mu'tazilah. Mu'tazilah lambat laun mulai ditinggalkan pengikutnya, sehingga tidak ada lagi aliran besar yang berkembang di dunia Arab-Islam kecuali ASWAJA dan Syiah.

Untuk mempermudah penyebutan, Ahli Sunnah wa al-Jamaah diringkas menjadi Sunni sedangkan lawannya adalah Syi'i.[12]

Menurut Ibn Taymiyah, Ahli Sunnah wa al-Jamaah adalah kelompok yang mengakui kepemimpinan Abu Bakar al-Shidiq, Umar bin Khatab, dan Utsman bin Affan. Semua kelompok Muslimin masuk dalam kategori ini kecuali Syiah yang hanya mengakui kepemimpinan Ali bin Abi Thalib. Namun Ahli Sunnah juga bisa diartikan sebagai ahli hadits yang menetapkan sifat-sifat Allah swt. dan menolak kemakhlukan al-Quran serta akidah Mu'tazilah lainnya.[13] Jika dicermati lebih jauh, nama *Ahli Sunnah* merupakan hasil perubahan nama dari ahli hadits sebab banyak ulama yang berpendapat bahwa *Sunnah* dan *Hadits* merupakan kata sinonim. Sedangkan nama *wa al-Jamaah* muncul pasca terbunuhnya Ali bin Abi Thalib dan berdamaianya Hasan, putra sahabat Ali, dengan Muawiyah pada tahun 41 H. Perdamaian tersebut dapat menciptakan stabilitas politik umat Islam sehingga Muawiyah menyebut momentum tersebut dengan istilah Tahun Persatuan (*'Am al-Jamaah*).[14] Kemudian pada era Ahmad bin Hanbal, istilah *Ahli Sunnah* dan *al-Jamaah* digabungkan menjadi satu agar memiliki kekuatan religius sekaligus politis untuk mempersatukan umat Islam. Akan tetapi kaum Syiah tetap tidak sudi bergabung

---

[12] Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh Islam*, vol. II, hlm. 134. Dikutib oleh Karim Siraji, *al-Usus al-Diniyyah li al-Ittijahat al-Salafiyyah*, hlm. 33.

[13] Ibn Taymiyah, *Minhaj al-Sunnah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, hlm. 291.

[14] Karim Siraji, *al-Usus al-Diniyyah li al-Ittijahat al-Salafiyyah*, hlm. 34-35.

dengan ASWAJA akibat trauma politik yang sangat menyakitkan pasca era *Taḥkīm*.

Uraian di atas memberi gambaran lebih jelas bahwa pembahasan tentang *salaf al-ṣāliḥ* dan *salafiyyah* berkait kelindan dengan sejarah ahli hadits dan ASWAJA. Namun masing-masing istilah tersebut muncul dalam konteks sosio-politik yang berbeda-beda. Istilah *salaf* yang berkonotasi ajaran generasi sahabat dan tabi'in muncul pada era belakangan, seperti yang terlihat dari isi surat Hasan al-Bashri (w. 110 H) yang dikirimkan kepada Abd al-Malik bin Marwan (w. 86 H) yang membahas seputar isu Qadha dan Qadar yang marak berkembang pada masanya. Hasan al-Bashri menulis:

> "Tidak ada satu pun generasi pendahulu (*salaf*) yang menyebutkan dan memperdebatkan masalah Qadha dan Qadar ini karena mereka masih bersatu. Tetapi kami membicarakannya karena orang-orang mengingkarinya. Ketika orang-orang membuat hal-hal yang baru, maka Allah akan membuat hal baru pula di tangan orang-orang yang berpegang pada kitab-Nya untuk membatalkan kebatalan hal-hal yang baru dan menjauhkan dari kerusakan".[15]

Surat Hasan al-Bashri ini memberi penjelasan penting terkait faktor yang menyebabkan pergeseran paradigma teologi

---

[15] Karim Siraji, *al-Usus al-Diniyyah li al-Ittijahat al-Salafiyyah*, hlm. 49.

dalam sejarah ilmu kalam. Pada mulanya, akidah yang dianut oleh para sahabat sangat sederhana dan mereka tidak memperdebatkan masalah takdir. Namun ketika kekuasaan Islam semakin meluas secara geografis maka kaum Muslimin terpaksa harus berinteraksi dengan beragam budaya dan aliran-aliran dari berbagai agama. Perjumpaan kedua budaya dan beragam sistem kepercayaan tersebut memunculkan isu-isu sosial-keagamaan yang belum pernah dihadapi oleh umat Islam pada era awal. Diantara perjumpaan dua kebudayaan yang menyebabkan polemik teologis adalah perdebatan antara teolog Muslim dengan teolog Kristen seputar *qadha wa al-qadar* (*predestination and free will*). Situasi ini menuntut para ilmuwan Muslim berinovasi dan berijtihad dalam rangka mencari jawaban dan solusi. Mulai era inilah *qadha wa al-qadar* menjadi rukun iman yang keenam.[16]

Pada era tersebut, al-Auza'i (w. 157 H) juga menggunakan kata *salaf* dalam statemennya: "Bersabarlah dalam memegang sunnah. Diamlah sekiranya kaum pendahulu diam. Berkatalah tentang hal-hal yang pernah dikatakan oleh pendahulu. Cegahlah apa yang dicegah oleh pendahulu. Tempuhlah jalan yang ditempuh oleh para pendahulumu yang

[16] Karim Siraji, *al-Usus al-Diniyyah li al-Ittijahat al-Salafiyyah*, hlm. 39.

baik (*salafika al-shāliḥ*). Sesungguhnya hal itu mencukupimu”.[17]

Senada dengan al-Auza’i, al-Syafi’i juga menyatakan: “Aku beriman tanpa menyerupakan Allah dengan ciptaan-Nya (*tasybih*). Aku membenarkan tanpa menyamakan Allah dengan ciptaan-Nya. Aku diam tidak menceburkan diri dalam pembahasan tentang sifat-sifat Allah”. Menurut Malik bin Anas, mengomentari masalah-masalah sifat Allah secara detail termasuk perbuatan bid’ah. Dalam hal ini Abu Hanifah memiliki pendapat yang sama.[18]

Statemen al-Auza’i, al-Syafi’i, dan Malik bin Anas tersebut pada gilirannya menjadi pondasi bagi terbangunnya “metode diam” (*manhaj sukuti*) yang dianut oleh Ahmad bin Hanbal dan ulama lainnya. *Manhaj sukuti* adalah metode beragama yang mengedepankan sikap tidak mengomentari hal-hal metafisik seperti sifat-sifat Allah swt. Berkaitan dengan *manhaj sukuti*, Ahmad bin Hanbal menyatakan: “Aku bukanlah pemilik bahasa agama. Aku tidak akan berkata apa-apa kecuali yang ada dalam al-Quran, hadits, dan pendapat para sahabat. Selain berdasarkan sumber itu, maka kata-kata tidaklah terpuji”.

---

[17] Ibn al-Jauzi, *Talbīs al-Iblīs*, Mesir: Matba’ah al-Nahdhah, hlm. 39.
[18] Manshur Muhammad Uways, *Ibn Taymiyah Laysa Salafiyyan*, Dar al-Nahdhah al-Arabiyyah, hlm. 11.

Statemen ini menunjukkan bahwa otoritas kebenaran dalam pandangan Ahmad bin Hanbal hanya ada dalam teks al-Quran, hadits, dan pendapat para sahabat. Namun dalam statemen lain Ahmad bin Hanbal menambahkan redaksi "dan pendapat tabi'in". Hanya saja statemen ini masih diperdebatkan. Sumber pertama yang lebih kuat riwayatnya mengatakan bahwa Ahmad bin Hanbal mewajibkan menerima pendapat para tabi'in, sedangkan sumber kedua menginformasikan bahwa Ahmad bin Hanbal tidak mewajibkan menerima pendapat para tabi'in. Pendapat para tabi'in harus diseleksi terlebih dahulu kemudian boleh diterima jika sesuai dengan al-Quran dan hadits atau ditolak jika bertentangan dengan kedua sumber tersebut. Berdasarkan perbedaan ini, maka cakupan *salaf shāliḥ* menurut Ahmad bin Hanbal mengalami penyempitan dan perluasan. Menurut sumber pertama, *salaf shāliḥ* dalam perspektif Ahmad bin Hanbal memiliki cakupan yang sempit yakni para sahabat saja, sementara menurut sumber kedua, *salaf shāliḥ* dalam perspektif Ahmad bin Hanbal memiliki cakupan lebih luas yakni para sahabat sekaligus tabi'in.[19]

Sumber pertama dinilai lebih kuat sebab Ahmad bin Hanbal dalam sejumlah statemennya melarang taqlid pada tabi'in. Diantaranya: "Jangan taqlid padaku, pada Malik, al-

---

[19] Ibn al-Qayim al-Jauziyah, *I'lām al-Muwaqi'īn*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, vol. II, hlm. 139.

Tsauri, dan al-Auza'i. Tetapi rujuklah sumber yang mereka rujuk. Diantara tanda seseorang yang sedikit ilmunya adalah sikap taqlidnya kepada orang lain dalam masalah agama".[20]

Pada periode berikutnya terjadi perluasan cakupan makna *salaf shālih* dimana Ahmad bin Hanbal dimasukkan di dalamnya, terutama di tangan para penganut fanatik Hanbaliyyah seperti Abu Muhammad al-Barbahari (w. 328 H) yang hidup semasa dengan al-Asy'ari. Hal tersebut tercermin dalam sebuah kisah bahwa setelah al-Asy'ari memproklamirkan diri keluar dari Mu'tazilah dan mengkritik akidah Mu'tazilah, ia mendatangi al-Barbahari di Baghdad lalu berkata: "Aku telah menolak pendapat al-Juba'i, Majusi, dan Nashrani". Spontan al-Barbahari menjawab: "Aku tak tahu menahu tentang apa yang Anda katakan. Aku hanya tahu apa yang dikatakan oleh Ahmad bin Hanbal". Ismail al-Shabuni (w. 449 H) juga secara eksklusif mengatakan: "Kawan-kawanku memintaku membukukan dasar-dasar agama yang diikuti oleh ulama Muslimin dan *salaf al-ṣāliḥ*. Aku menjawab bahwa jika Anda melihat seseorang yang menyukai Sufyan al-Tsauri, Malik bin Anas, al-Auza'i, Syu'bah bin al-Hajjaj, Ibn al-Mubarak, dan Ahmad bin Hanbal, maka dia adalah pengikut Sunni".[21]

---

[20] Ibid.

[21] Karim Siraji, *al-Usus al-Diniyyah li al-Ittijahat al-Salafiyyah*, hlm. 43.

2. Salafiyyah Ahmad bin Hanbal

Salafiyyah Hanbaliyah merupakan fenomena era Abasiyyah (*dhāhirah 'Abbasiyyah*), sebab ajaran yang lekat dengan gerakan Ahmad bin Hanbal ini tersebar di dunia Islam karena didorong oleh faktor sosio-kultural dan sosio-politik pada era Abasiyyah. Pada paruh akhir abad ke-1 Hijriyyah, penaklukan-penaklukan pasukan Arab-Islam telah mencapai kawasan yang luas. Selama delapan puluh tahun, pasukan Arab-Islam telah menaklukan kawasan-kawasan yang lebih luas dibandingkan yang telah ditaklukkan oleh Romawi selama delapan ratus tahun.

Penaklukan besar-besaran tersebut telah mentransformasikan kaum Muslimin kepada sejarah baru. Sebelum penaklukan meluas, mereka hidup dalam kondisi sosial yang sederhana dan kultur badui yang lugu, sehingga mereka pun memahami teks-teks agama secara sederhana tanpa menggunakan pendekatan *ta'wil* dan *qiyas* yang rumit. Pendekatan sederhana ini disebut oleh Muhammad Imarah, seorang tokoh Muslim Mesir, dengan istilah *nahj al-nushushi* (metode tekstual) yang lebih mendahulukan al-Quran ketimbang hikmah-hikmah, dan mendahulukan *tafsir al-ma'tsur* yang diriwayatkan dari para sahabat ketimbang tafsir rasionalistik (*ra'yi*) serta analogi (*qiyas*).

Tetapi penaklukan besar tersebut akhirnya menempatkan orang-orang Muslim Arab pada sebuah kedudukan tinggi di imperium-imperium megah yang dipenuhi oleh warisan peradaban, struktur-struktur pemikiran, dan ragam kebudayaan yang maju dan lebih kompleks. Kaum Muslimin Arab terpaksa berhadap-hadapan dengan hikmah-hikmah India dan beragam tradisi pemikiran di Syam dan Mesir baik yang bersifat lokal maupun yang diadopsi dari Yunani dan Romawi. Sebagai alternatif dari struktur sederhana di Arab, kaum Muslimin Arab mau tidak mau harus berinteraksi dengan problematika sosial dan disiplin keilmuan yang lebih kompleks. Situasi tersebut memaksa adanya proses adaptasi yang cepat sehingga kaum Muslimin dapat mempelajari hal-hal baru yang muncul. Apabila pemahaman terhadap al-Quran pada era sebelum penaklukan sangatlah sederhana tanpa *ta'wil*, maka, pasca penaklukan, terutama pada era Abasiyyah, pemahaman al-Quran menuntut pendekatan dan metode-metode baru yang rasional sesuai dengan budaya rasionalisme di kawasan-kawasan taklukan yang akrab dengan filsafat Yunani.

Lebih dari itu, kaum Muslimin Arab yang hendak melancarkan Islamisasi di kawasan-kawasan taklukan menghadapi tantangan argumentatif dari non-Muslim yang telah mempersenjatai diri dengan filsafat Yunani dan hikmah India. Mereka sulit mengimani argumentasi-argumentasi

tekstual kaum Muslimin yang hanya bersandarkan pada ayat-ayat, hadits, dan *tafsir bi al-ma'tsur*. Oleh karena itu, kaum Muslimin menyadari harus menggunakan argumentasi-argumentasi rasional yang manusiawi dan bisa diterima secara universal untuk memasuki medan perdebatan pemikiran dengan para cendekiawan non-Muslim. Berdasarkan latar belakang sosio-kultural tersebut, kaum Muslimin akhirnya mempelajari filsafat Yunani lalu mengadopsinya ke dalam pembahasan-pembahasan ilmu kalam untuk mempertahankan akidah Islam dari kritik dan serangan non-Muslim yang bersenjatakan filsafat. Gerakan ilmiah ini kemudian melahirkan generasi para teolog (*mutakalimin*) Mu'tazilah yang mengusung pemikiran teologis-filosofis.

Akan tetapi ketika Mu'tazilah terlalu rasional, bahkan mereka menghalalkan kekerasan dan persekusi atas nama rasionalisme agama terhadap kelompok anti-rasionalisme, maka muncullah penolakan dari kalangan yang mengatasnamakan diri mereka sebagai tradisionalis (*salafiyyah*). Kalangan tradisionalis yang dipimpin oleh Ahmad bin Hanbal merasa perlu menghidupkan kembali primordialisme pola beragama ala sahabat Rasulullah saw. yang memiliki karakteristik sederhana tanpa ada *ta'wil* filosofis terhadap teks-teks agama. Primordialisme dan romantisme pada era *salaf* tersebut kemudian dijustifikasi dengan sabda Rasulullah saw: "*Islam*

muncul secara langka dan akan kembali kepada kelangkaan yang semula. Sungguh beruntung bagi orang-orang yang langka" (*badaa al-Islam ghariban wa saya'udu kama badaa ghariban. Thuba li al-ghuraba*) [HR. Muslim, Ibn Majjah, al-Thirmidzi, al-Darami, dan Ibn Hanbal].[22]

Tersebarnya *salafiyyah* dan ASWAJA secara luas di masyarakat juga didukung oleh faktor politik naiknya al-Mutawakil ke kursi kekhalifahan Abasiyyah (232-248 H). Al-Mutawakil dianggap sebagai pemimpin yang mendukung ahli hadits dan menerima pemikiran Ahmad bin Hanbal. Al-Mutawakil mengumumkan bahwa Ahmad bin Hanbal tidak bersalah dengan pandangannya bahwa al-Quran bukan makhluk, oleh karena itu beliau berhak dibebaskan dari penjara dan dipulihkan nama baiknya. Sebagai balas budi atas kebaikan al-Mutawakil, Ahmad bin Hanbal menyatakan bahwa kaum Muslimin dilarang melakukan separatisme dengan melawan kekuasaan al-Mutawakil. Kaum Muslimin harus taat pada pemimpin, baik pemimpin tersebut adil maupun despotis. Inilah konteks historis munculnya ajaran *salafiyyah* yang melarang revolusi penggulingan penguasa karena dinilai efek negatifnya lebih besar.

Salafiyyah mendapat simpati dari masyarakat juga disebabkan oleh faktor psikologis di mana masyarakat mulai

---

[22] Muhammad Imarah, *al-Salafiyyah*, hlm. 9-12.

muak dan trauma dengan arogansi Mu'tazilah yang memenjarakan dan menganiaya ahli hadits atas nama rasionalisme beragama. Di sisi lain, pemikiran Mu'tazilah yang berpedoman pada argumentasi-argumentasi rasionalis yang sangat rumit dinilai terlalu elitis (*fikr al-shafwah wa nukhbah*), sementara masyarakat yang awam lebih memilih pemikiran agama yang populis (*fikr al-din al-jamahir*) yang sederhana sebagaimana yang ditawarkan oleh ulama salaf.

Putaran roda sejarah terus berlangsung. Mu'tazilah yang awalnya menjadi madzhab negara pada masa al-Ma'mun, al-Mu'tashim, dan al-Watsiq mulai tergeser oleh *salafiyyah* Hanbaliyah yang diadopsi oleh al-Mutawakil sebagai madzhab negara. Al-Mutawakil yang mendukung *salafiyyah* pun tidak lepas dari manuver politik agar ia mendapat simpati dan dukungan dari masyarakat luas yang pada umumnya awam. Dan benarlah kata sebuah pepatah Arab bahwa masyarakat awam mengikuti agama rajanya (*al-nas 'ala dini mulukihim*). Pada periode berikutnya, al-Mutawakil mempercayakan kepada ulama madzhab Hanbaliyah untuk mengajar hadits di masjid-masjid dan lembaga-lembaga pendidikan. Al-Mutawakil juga memberi gaji yang layak untuk para ulama sehingga perkembangan madzhab Hanbaliyah semakin luas. Kemudian al-Mutawakil memerintahkan para ulama ahli hadits untuk menyerang rasionalitas Mu'tazilah dan Jahmiyyah. Yang

disayangkan, untuk memenuhi perintah penguasa, tidak sedikit ulama ahli hadits yang membuat hadits palsu untuk menetapkan sifat-sifat Allah swt. yang mengakibatkan *tajsim* (antropomorfisme) dan hadits palsu lain tentang ke-*qadim*-an al-Quran, cibiran kepada ilmu kalam, dan lain-lain. Potret sejarah ini memberikan gambaran jelas bahwa perkembangan ilmu pengetahuan dan ajaran keagamaan sering berkait-kelindan dengan kepentingan politik penguasa.[23]

Setelah menjadi madzhab negara, *Salafiyyah* Hanbaliyah memegang otoritas resmi keagamaan dan politik yang lambat laun mengalami perubahan menjadi otoriter di tangan pengikut Hanbaliyah yang fanatik, seperti Abdullah bin Ahmad bin Hanbal (w. 290), al-Barbahari (w. 362), Ibn Bathah (w. 387), Qadhi Abu Ya'la (w. 458), Ibn al-Zaghuni (w. 528), dan lain-lain. Pengkultusan terhadap Ahmad bin Hanbal pun menjadi praktek yang lazim di kalangan Hanbaliyah fanatik. Sebagai contoh, misalnya, Abd al-Wahab al-Waraq (w. 251) mengarang cerita-cerita mitos dan hadits palsu untuk mengkultuskan dan mensyakralkan Ahmad bin Hanbal. Al-Waraq berkata: "Aku melihat Nabi saw. memandangku. Lalu Nabi saw. bertanya mengapa aku bersedih? Aku menjawab bagaimana aku tidak bersedih menyaksikan umatmu seperti ini. Nabi saw.

---

[23] Karim Siraji, *al-Usus al-Diniyyah li al-Ittijahat al-Salafiyyah*, hlm. 55-56.

menjawab: ‘Janganlah bersedih karena akhirnya umatku akan mengikuti madzhab Ahmad bin Hanbal’”.[24]

Lebih memprihatinkan lagi, sebagian besar pengikut fanatik *Salafiyyah* Hanbaliyah kemudian menjadi intoleran dan semena-mena menggunakan cara kekerasan atas nama agama kepada orang-orang yang tidak sejalan dengan pendapat mereka. Salah satu korban kekerasan mereka adalah Imam al-Thabari (w. 310), ulama tafsir kenamaan yang dianggap memiliki kapasitas sebagai *mujtahid*. Al-Thabari menulis biografi fuqaha dan tidak memasukkan Ahmad bin Hanbal ke dalam list para fuqaha dengan alasan bahwa beliau adalah ulama hadits dan bukan ahli hukum. Mendengar argumentasi tersebut para pengikut fanatik *Salafiyyah* Hanbaliyyah spontan tidak terima dan bertindak reaksioner hingga al-Thabari terpaksa tidak keluar rumah untuk menghindari bentrok secara fisik. Pada saat al-Thabari meninggal dunia, para pengikut fanatik Hanbaliyah tidak mau ikut melayat dan mengurusi pemakamannya. Dalam kasus lain, al-Barbahari bahkan memerintahkan para pengikut Hanbaliyah untuk membunuh orang-orang yang meratapi kematian Sayidina Husain.[25]

---

[24] Ibid.
[25] Ibid.

3. Salafiyyah Asy'ariyyah dan Maturidiyyah

Akibat radikalisme pengikut fanatik Hanbaliyah dan semakin tekstualnya gerakan *Salafiyyah*, orang-orang awam berdasarkan penilaian akal sehat dan hati nurani mereka kemudian enggan mengikuti *Salafiyyah* yang ekstrem dan fanatik. Sikap apatis kaum Muslimin terhadap *Salafiyyah* berlangsung cukup lama hingga munculnya ajaran-ajaran Abu Hasan al-Asy'ari (w. 324) dan Abu Manshur al-Maturidi (w. 331) yang berupaya menghidupkan kembali *Salafiyyah* tanpa menafikan pentingnya rasionalitas. Keseimbangan dan moderatisme (*tawazun wa al-i'tidal wa al-tawasuth*) antara rasio dan teks yang ditawarkan oleh Asy'ariyyah dan Maturidiyyah menjadi faktor determinan yang menyebabkan tingginya antusiasme dari mayoritas kaum Muslimin untuk mengikutinya.[26]

Ajaran Asy'ariyyah tertuang dalam karya Abu Hasan al-Asy'ari yang berjudul *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*. Dalam karya monumentalnya ini, Abu Hasan al-Asy'ari menulis: "Pendapatku dan cara beragamaku adalah dengan berpedoman pada kitab Allah swt, sunah Nabi kita, dan apa yang diriwayatkan dari para sahabat, tabi'in, dan ahli hadits yang mulia. Kami berpegangan pada sumber-sumber itu dan ucapan-

---

[26] Abu Manshur al-Maturidi yang berjudul *Kitāb al-Tauhīd*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

ucapan Ahmad bin Hanbal". Meski demikian, al-Asy'ari sebagai mantan penganut Mu'tazilah juga masih perpandangan cukup rasional terutama ketika mengkritik dasar-dasar pemikiran Mu'tazilah yang dinilainya kontradiktif.[27]

Sedangkan pemikiran Abu Manshur al-Maturidi tertuang dalam *Kitāb al-Tauḥīd.* Dalam karya tersebut dengan jelas dapat dicermati perpaduan antara rasio dan teks. Al-Maturidi dalam beberapa tempat menegaskan pentingnya merujuk pada otentisitas ajaran salaf, tetapi di sisi lain secara rasional ia mengatakan bahwa perkara baik dan buruk dapat diketahui melalui penalaran akal manusia. Pendapat rasional ini merupakan kritik terhadap pemikiran predestinasi kalangan Jabariyyah yang sulit diterima akal sehat manusia. [28]

Jalal Muhammad Abd al-Hamid Musa, penulis buku *Nasyat al-Asy'ariyyah wa Taṭawwuruha*, telah menganalisis secara detail sejarah kemunculan dan perkembangan ajaran Asy'ariyyah. Ia menilai bahwa dilihat dari ajaran-ajarannya, Abu Musa al-Asy'ari termasuk ulama yang merepresentasikan ajaran *Salafiyyah* dan ASWAJA sebagaimana Abu Hanifah, al-Syafi'i, Malik bin Anas, dan Ahmad bin Hanbal. Ia pun mengakui bahwa al-Asy'ari berperan besar dalam menjembatani ajaran predestinasi Jabariyyah dan *free will* ala

---

[27] Baca selengkapnya dalam Abu Hasan al-Asy'ari, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, Beirut: Dar al-Nafais.

[28] Abu Hasan al-Asy'ari, *al-Ibānah*, hlm. 43.

Qadariyyah. Jabariyyah mengajarkan bahwa perbuatan manusia murni karena takdir Allah swt. Sebaliknya, Qadariyah meyakini bahwa perbuatan manusia murni pilihan bebas manusia. Untuk menengah-nengahi, al-Asy'ari berpendapat bahwa manusia memiliki daya usaha (*kasb*) sedangkan Allah swt. berkuasa menentukan taqdirnya apakah usaha tersebut berhasil atau tidak. Dengan demikian, Asy'ariyyah dapat dikategorikan sebagai madzhab moderat (*tawāsuṭ*).[29]

---

[29] Para peneliti, baik dari sarjana Muslim maupun orientalis, berbeda pandangan seputar sejarah kemunculan konsep Jabariyyah dan Qadariyyah. Al-Isfirayini menyatakan bahwa perdebatan seputar dua konsep tersebut telah muncul pada akhir era sahabat. Ma'bad al-Juhni, Ghaylan al-Dimasyqi, Washil bin Atha', dan Ja'd bin Dirham adalah tokoh-tokoh Qadariyah. Al-Isfirayini juga meriwayatkan kisah bahwa Ali bin Abi Thalib pernah melancarkan kritik pada orang-orang Qadariyah. Ahmad Amin mengutip pernyataan Ahmad bin Yahya al-Murtadha, dalam kitab *al-Munabbih wa al-Amal fi Syarh Kitab al-Milal wa al-Nihal*, bahwa pemikiran tentang "kehendak bebas manusia" (*free will*) telah muncul pada awal era Islam. Menurutnya, para penganut madzhab kehendak bebas manusia antara lain adalah khalifah empat, Abdullah bin Abbas, Abdullah bin Mas'ud, Hasan al-Bashri, Muhammad bin Hanifiyyah, Said bin al-Musayyab, Ghaylan al-Dimasyqi, Ma'bad al-Juhni, Washil bin Atha, dan lain-lain. Berbeda dengan De Boer, orientalis Belanda, yang menyatakan bahwa kaum Muslimin berdebat tentang kehendak bebas manusia karena terpengaruh oleh perdebatan dalam teologi Kristen. Menurut Macdonald, keterpengaruhan kaum Muslimin oleh pemikiran Kristen terjadi di Negara Syam pada era Umawiyyah ketika kaum Muslimin mengkaji karya Yohana al-Dimasyqi. Goldziher menilai bahwa perdebatan antara Jabariyyah dan Qadariyyah muncul akibat perbedaan mereka dalam memahami ayat-ayat al-Quran yang terkesan kontradiktif; di satu sisi terdapat ayat yang menjelaskan kehendak bebas manusia tetapi di sisi lain terdapat ayat yang menjelaskan ketidakberdayaan manusia tanpa kehendak Tuhan. Dua ayat yang kontradiktif tersebut menyebabkan perbedaan pendapat di kalangan teolog Muslim. Qadhi Abd al-Jabbar, dalam *al-Mughni fi Abwab al-Tauhid wa al-'Adl*, mencatat bahwa orang yang pertama kali mengusung gagasan Jabariyyah adalah Muawiyah. Husain Muruwah menambahkan bahwa Jabariyyah dan Qadariyyah muncul karena faktor teoretis dan sosio-politis. Secara teoretis, perdebatan tersebut memang muncul dari perbedaan penafsiran ayat-ayat al-Quran sebagaimana pendapat Goldziher. Namun, pada akhir era sahabat, secara

Moderatisme al-Asy'ari juga dapat dilihat dari keseimbangan penggunaan akal dan teks (*'aql wa naql*). Keseimbangan tersebut dirumuskan oleh al-Asy'ari setelah selama empat puluh tahun menjadi penganut rasionalisme Mu'tazilah kemudian keluar dan mendirikan pemikiran sendiri. Muhammad Abid al-Jabri menambahkan bahwa moderatisme al-Asy'ari dapat dilihat dari aspek sikap dan metode. Dari segi sikap, al-Asy'ari mendukung paham salaf Ahmad bin Hanbal. Tetapi dari segi metode teologis, al-Asy'ari lebih cenderung rasional sebagaimana Mu'tazilah. Keseimbangan mendukung paham *salaf* dan apresiasi terhadap rasionalitas ini akhirnya menjadikan al-Asy'ari sebagai peletak dasar-dasar ASWAJA yang rasional.[30]

Meskipun rasional al-Asy'ari tidak berani menta'wil ayat-ayat *mutasyabihat*. Namun pada era berikutnya terjadi pergeseran paradigma di kalangan Asy'ariyyah di mana

---

sosio-politik qadariyyah dan jabariyyah muncul akibat politisasi ayat-ayat al-Quran untuk merespon konflik yang terjadi di tengah-tengah kaum Muslimin. Muawiyyah dan para khalifah Umawiyyah, yang telah merebut kekuasaan dari tangan Ali bin Abi Thalib dan berbuat kedzaliman kepada rakyatnya, merasa perlu mencari justifikasi dan legitimasi dari teks-teks keagamaan. Mereka berdalih dengan pandangan Jabariyyah bahwa kedzaliman dan kekuasaan yang mereka rebut dari Ali bin Abi Thalib adalah murni karena taqdir Tuhan. Sebaliknya, kalangan oposisi mengusung konsep Qadariyyah dengan menyatakan bahwa kedzaliman para penguasa Umawiyyah adalah murni tindakan bebas manusia sehingga mereka harus mempertanggungjawabkan perbuatan mereka di hadapan Allah. (Lihat Husein Muruwah, *al-Naz'ah al-Madiyyah fi al-Falsafah al-Arabiyyah al-Islamiyyah*, Beirut, vol. II, hlm. 91-105).

[30] Muhammad Abid al-Jabri, *Takwīn al-'Aql al-Arabi*, Beirut: Muassasah al-Risalah, hlm. 117-118.

generasi penerusnya, seperti al-Ghazali, misalnya, berani menta'wil ayat *yadullah* yang diartikan sebagai 'kekuasaan Allah' dan bukan diartikan secara tekstual sebagai 'tangan Allah'. Generasi penerus Asy'ariyyah seperti al-Ghazali dinilai lebih rasional ketimbang para pendahulunya. Ia sangat mengapresiasi filsafat paripatetik (*masyaiyyah*) yang mengajarkan silogisme Aristorelian (*mantiq*) untuk mengukuhkan konsep akidah.[31] Bahkan, dalam kitab *Syarḥ Idhāḥ al-Mubham* yang banyak dikaji di pesantren, terdapat kutipan bahwa al-Ghazali mengatakan: "Barang siapa tidak menguasai *mantiq* maka ilmunya tidak bisa dipercaya" (*man lam ya'rifhu la tsiqata bi 'ilmihi*).[32]

Meskipun al-Ghazali berani menta'wil, bukan berarti ia telah mengabaikan madzhab salaf. Menurutnya, ta'wil tidak boleh dilakukan oleh sembarang orang dan harus berpedoman pada kaidah-kaidah bahasa. Dalam kitabnya yang berjudul *Iljam al-'Awam 'an 'Ilm al-Kalam,* al-Ghazali menjelaskan makna madzhab *salaf* dan otoritas ta'wil bagi orang-orang tertentu. Menurutnya *salaf* adalah madzhabnya para sahabat dan tabiin yang berpedoman pada tujuh prinsip: *pertama*, mensakralkan Allah (*taqdis*) dan mensucikannya dari bentuk anggota badan (*jisim*); *kedua*, membenarkan (*tashdiq*) ucapan Rasulullah saw.

---

[31] Jalal Muhammad Abd al-Hamid Musa, *Nasyat al-Asy'ariyyah wa Tathawwuruha*, Beirut: Dar al-Kitab al-Libnani, hlm. 460.
[32] Syaikh Ahmad al-Damanhuri, *Syarh Idhah al-Mubham*, Surabaya: Hidayah, hlm. 5.

Ucapan Rasul adalah kebenaran sesuai yang dikehendakinya; *ketiga*, mengakui kelemahan manusia (*i'tiraf bi al-'ajzi*) untuk mengetahui maksud obyektif wahyu Allah dan sabda Rasul yang berhubungan dengan masalah ketuhanan; *keempat*, diam tidak mendalami dan mengomentari ayat dan hadits tentang ketuhanan. Mempertanyakan masalah-masalah tersebut adalah bid'ah; *kelima*, mengekang diri (*imsak*) untuk tidak memalingkan makna dari bahasa agama, baik dengan cara reduksi maupun manipulasi, serta mengurangi maupun menambahi. Kita hanya diperbolehkan menafsirkan berdasarkan kaidah-kaidah bahasa; *keenam*, tidak memperdalam (*al-kaf*) makna batin ayat-ayat ketuhanan; *ketujuh*, menyerahkan otoritas penafsiran pada ahlinya (*taslim li ahlihi*). Meskipun orang awam tidak mampu menafsirkannya, kita tidak boleh menyakini ketidakmampuan Rasulullah saw, para Nabi, ulama yang jujur, dan para wali. Dalam hal ini Allah swt bisa saja membukakan pintu pengetahuan kepada mereka. Intinya bahwa ta'wil tidak bisa dilakukan oleh sembarang orang. Al-Ghazali berani menta'wil karena berdasarkan pertimbangan kaidah-kaidah bahasa. Tujuh prinsip inilah pedoman kaum salaf yang harus diamalkan oleh kaum awam dalam berakidah agar lebih dekat dengan jalan keselamatan.[33]

---

[33] Manshur Muhammad Uways, *Ibn Taymiyah Laysa Salafiyyan*, hlm. 14-15.

Ajaran Asy'ariyah yang sekarang banyak diikuti oleh kalangan NU tidaklah tunggal. Al-Asy'ari memiliki penerus-penerus kenamaan yang pandangan-pandangannya beragam, seperti Abdullah bin Muhammad bin Ahmad al-Tha'i, Abi al-Hasan al-Bahili, Bindar bin Husayn (w. 353), Abi al-Hasan Ali bin Muhammad al-Thabari (w. 504), Abi Bakar al-Baqilani (w. 403), Abu Bakar bin a-Faurak (w. 406), al-Isfirayini (w. 408), Khatib al-Baghdadi (w. 450), Abi Qasim al-Qusyayri (w. 465), Abu Hamid Ghazali (w. 505), Ibn Asakir (w. 571), al-Syahrastani (w. 548), al-Fahr al-Razi (w. 606), al-Amidi (w. 631), Izzudin bin Abd al-Salam (w. 660), Ibn Daqiq al-'Id (w. 675).[34] Semua pemikiran ulama tersebut diapresiasi secara terbuka oleh kalangan pesantren. Hal tersebut menunjukkan bahwa pesantren tidak hanya menghargai ajaran *salaf al-ṣālih*, tetapi juga menghargai tradisi pemikiran ulama khalaf (belakangan) yang positif.

Dalam level konseptual, keterbukaan sikap tersebut menjadikan pesantren-pesantren NU tidak sepenuhnya setuju dengan jargon ulama salafi eksklusif; "Setiap kebaikan ada dalam mengikuti generasi salaf sedangkan seluruh keburukan ada dalam mengikuti generasi belakangan" (*wa kullu khayrin fi ittiba'i man salaf wa kullu syarrin fi ittiba'i man khalaf*). Kalangan NU lebih memilih mengusung jargon "Menjaga

---

[34] Abu Hasan al-Asy'ari, *al-Ibānah*, hlm. 15.

warisan tradisi pendahulu yang baik dan mengadopsi warisan tradisi generasi baru yang lebih baik" (*al-muḥāfadhah 'ala al-qadīm al-ṣālih wa al-akhdhu bi jadīd al-aṣlāḥ*). Keterbukaan sikap menerima pembhaharuan yang tercermin dalam jargon kalangan NU ini sejatinya telah menjadikan pemikiran Nahdhiyyin sejajar dengan pemikiran progresif Hasan Hanafi, pemikir revolusioner Mesir, yang menyatakan: "Generasi pendahulu tidak senantiasa lebih utama dibandingkan generasi belakangan. Sebaliknya, generasi belakangan juga tidak senantiasa lebih buruk dibandingkan generasi pendahulu. Tetapi setiap generasi memiliki ijtihad dan inovasi masing-masing" (*laysa al-salaf bi afdhala min al-khalaf bi dharurat wa al-khalaf asyarru min al-salaf bi al-dharurat lakin likulli 'aṣrin ijtihadatuhu wa likulli jaylin ibtida'atuhu*).[35]

Yang sangat disayangkan, pada periode belakangan, Asy'ariyyah kemudian diiukuti oleh para fanatikus yang buta argumentasi sehingga menyebabkan radikalisme dan kekerasan atas nama Asy'ariyyah. Al-Maqrizi (w. 845 H) menceritakan: "Asy'ariyyah telah menjadi madzhab yang diiukuti oleh mayoritas penduduk sebagian besar negara-negara Islam. Barang siapa yang berani berpendapat beda dengan Asy'ariyyah

[35] Hasan Hanafi, *min al-'Aqīdah ila Tsaurah*, Beirut: Dar al-Tanwir, vol. I, hlm. 34. Bandingkan Karim Siraji, *al-Usus al-Diniyyah li al-Ittijahat al-Salafiyyah*, hlm. 48.

maka darahnya akan dialirkan" (*man jahara bi khilafiha uriqa damuhu*).[36]

Fakta-fakta sejarah tersebut memberi peringatan kepada kaum Muslimin yang hidup pada masa sekarang bahwa madzhab pemikiran apa pun memiliki potensi diikuti oleh kelompok fanatik yang melegalkan kekerasan. Fanatisme beragama (*ta'ashub*) merupakan virus akut yang menjangkiti banyak sekali penganut madzhab dan hal itu tidak hanya merugikan negaranya tetapi juga keberlangsungan madzhab yang diikutinya.

Belajar dari sejarah, maka kaum Muslimin pada umumnya dan kaum Nahdhiyyin pada khususnya harus menjauhi fanatisme dalam beragama. Para ulama bertugas memberi pencerahan pemikiran agar warga Nahdhiyyin terbuka dalam menghadapi perbedaan pendapat, sebab perbedaan merupakan rahmat. Perbedaan harus disikapi secara positif sebagai media untuk mengkayakan wawasan dan bukan sebagai pemicu konflik dan kekerasan. Para ulama bukan provokator yang memicu konflik di tengah-tengah masyarakat. Sebaliknya, para ulama adalah pembina kedamaian (*peace-makers*) yang memikul tanggungjawab rekonsiliasi konflik (*iṣlāḥ dzatil bayyin*). Dengan terlaksananya tugas dan tanggung jawab tersebut, maka negara akan menjadi *baldatun thayyibatun wa*

---

[36] Ibid.

rabbun ghafur, yakni negara damai sejahtera yang diampuni Allah swt.

4. Salafiyyah Ibn Taymiyah

Ibn Taymiyyah merupakan tokoh yang cukup kontroversial. Di satu sisi, dia mengklaim sebagai penganut ajaran *salaf* dan, oleh karena itu, dijadikan sebagai rujukan oleh kelompok Wahabi untuk memperkuat paham *salafi-Wahabi*. Ibn Taymiyah bahkan mendapat apresiasi dari kelompok Wahabi berupa julukan Sang Pembaharu (*mujaddid*) yang menghidupkan kembali ajaran *salaf*. Namun bagi kalangan kritikusnya, Ibn Taymiyah dinilai sebagai pembuat bid'ah karena telah menyelewengkan ajaran *salaf* menjadi Mujassimah.

Diantara sejumlah kritikus Ibn Taymiyah adalah al-Manshur Muhammad 'Uways yang telah menulis buku berjudul *Ibn Taymiyyah Laysa Salafiyyan* (Ibn Taymiyah bukan Salafi). Dalam buku tersebut, 'Uways menganalisis statemen-statemen Ibn Taymiyyah dalam bidang akidah kemudian mengkomparasikannya dengan akidah *salaf al-ṣālih*. Berdasarkan komparasi tersebut, 'Uways menilai bahwa Ibn Taymiyyah tidak konsisten memegang prinsip-prinsip akidah salaf dan statemennya saling bertentangan. Dalam beberapa kesempatan Ibn Taymiyyah menyatakan bahwa akidah salaf

merupakan paham yang memberlakukan teks-teks agama secara tekstual tanpa menyamakan Allah dengan segala ciptaan-Nya. Namun dalam statemennya yang lain, Ibn Taymiyyah jelas-jelas menganut paham *Mujassimah* yang menyatakan bahwa Allah bertempat di suatu tempat dan arah. Ibn Taymiyyah juga berpendapat bahwa Kalamullah berupa suara dan huruf. Paham Wahabi di era sekarang menganut paham Mujassimah ini. Oleh karena itu, ‘Uways menyimpulkan bahwa Ibn Taymiyyah tidak pantas merepresentasikan ajaran salaf. Ibn Taymiyah bukanlah penganut salafi sejati sehingga kaum Wahabi yang mengikutinya pun bukan penganut salaf yang sejati.[37]

5. Salafiyyah Wahabiyyah

Abu Hafsh bin Kamil al-Musnidi al-Atsari, penulis Wahabi, menulis buku yang berjudul *al-Salafiyyah Manhaj wa Laysa Hizban*. Buku ini secara garis besar ingin menegaskan bahwa *Salafiyyah* adalah metode memahami teks-teks agama menurut para sahabat dan bukan partai. Menurutnya, kaum *salaf al-ṣāliḥ* adalah para sahabat Nabi dan para pengikut sahabat yang berpedoman pada al-Quran dan hadits dengan metode pemahaman ala para sahabat. Mereka dikatakan sebagai generasi pendahulu yang patut dijadikan panutan sebab terdapat

---

[37] Al-Manshur Muhammad ‘Uways, *Ibn Taymiyyah Laysa Salafiyyan*, Dar al-Nahdhah al-Arabiyyah, hlm. 62-69.

sebuah hadits yang menyatakan: "*Sebaik-baiknya generasi adalah generasiku kemudian generasi-generasi yang datang selanjutnya*" (HR. Bukhari dan Muslim). Allah swt. juga berfirman: *Orang-orang yang terdahulu lagi yang pertama-tama (masuk Islam) dari golongan muhajirin dan anshar dan orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik, Allah ridha kepada mereka dan merekapun ridha kepada Allah dan Allah menyediakan bagi mereka surga-surga yang mengalir sungai-sungai di dalamnya selama-lamanya. Mereka kekal di dalamnya. Itulah kemenangan yang besar*" (QS. Al-Taubat: 100).

Abu Hafsh kemudian mengutip pernyataan Ibn Taymiyah, dalam kitab *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li Man Baddala Dīn al-Masīḥ* (Jawaban yang Benar bagi Orang-orang yang Menyimpangkan Agama Isa al-Masih), yang memberikan definisi lebih jelas bahwa *salaf al-ṣāliḥ* adalah para sahabat, tabiin, para imam yang populer seperti imam empat (Malik, Hanafi, Syafi'i, dan Ahmad bin Hanbal), dan lain-lain.

Berdasarkan al-Quran, hadits, dan statemen Ibn Taymiyah tersebut, Abu Hafsh menyimpulkan bahwa *Salafiyyah* adalah *manhaj* dalam beragama ala para sahabat, tabiin, tabi' al-tabiin, dan para imam Mujtahid. *Salafiyyah* dengan demikian bukanlah madzhab baru yang dimunculkan oleh Ahmad bin Hanbal, Ibn Taymiyah, maupun Muhammad bin Abd al-Wahab. Para imam

ini hanyalah tokoh-tokoh agama yang menghidupkan kembali ajaran *salaf al-ṣāliḥ* untuk menghadapi penyelewengan dan penyimpangan para ahli bid'ah.

Abu Hafsh menegaskan sekali lagi bahwa kaum *Salafiyyin* bukanlah *Hanbaliyyin*, *Taymiyyin*, maupun *Wahabiyyin*, tetapi mereka adalah penganut metode terbaik warisan para sahabat yang merupakan generasi terbaik Islam (*manhaj al-khayriyyah*). Ajaran *salaf* adalah ajaran para sahabat yang pada abad ke-4 H. dihidupkan kembali oleh Ahmad bin Hanbal, kemudian pada abad ke-7 H. dihidupkan kembali oleh Ibn Taymiyah dan Ibn al-Qayim al-Jauziyah, kemudian pada abad ke-12 H. diteruskan oleh Muhammad bin Abd al-Wahab di Jazirah Arab. Dengan demikian, menurutf Hafsh, kaum Salafi Wahabi adalah pengikut *Salafiyyah* yang merupakan representasi dari Islam yang murni.

Wahabi mengklaim sebagai penganut ajaran *Salafiyyah* yang paling murni karena mereka memahami Islam secara sederhana sebagaimana para sahabat. Wahabi menolak metode pemahaman agama ala Muktazilah, Asy'ariyyah, dan Maturidiyyah yang telah bercampur dengan filsafat Yunani. Mu'tazilah dan Maturudiyah adalah aliran agama yang sangat mengandalkan rasionalitas Yunani dalam berteologi. Sementara Asy'ariyah adalah aliran teologi yang didirikan oleh Imam Asy'ari yang selama 40 tahun pernah menganut Mu'tazilah,

sehingga—sulit diingkari—bahwa Asy'ari masih terpengaruh oleh cara berpikir Mu'tazilah. Ilmu *Mantiq* yang diajarkan di lembaga-lembaga keagamaan penganut aliran Mu'tazilah, Asy'ariyah, dan Maturidiyah adalah disiplin ilmu karya Aristoteles yang diadopsi dari Yunani pada era Abasyiyah kemudian dimasukkan dalam pembahasan ilmu kalam. Dengan demikian, pemahaman agama Mu'tazilah, Asy'ariyyah, dan Maturidiyyah terhadap Islam tidak murni lagi. Wahabi juga mengklaim bahwa mereka adalah penganut *Salafiyyah* yang paling murni karena lebih mendahulukan teks ketimbang rasio (*taqdim al-naql 'ala al-'aql*) sebagaimana para ahli hadits. *Salafiyyah* dicirikan dengan karakter pemahaman teologis yang tekstual terhadap ayat-ayat *mutasyabihat*. Mereka tidak berani menta'wil dan menyerupakan Allah swt. dengan ciptaan-Nya sebab tidak ada sesuatu yang menyamai-Nya (*laysa kamitslihi syaiun*).[38]

Wahabi secara terang-terangan berani memonopoli kebenaran tunggal sebagai Ahlu Sunnah yang sejati dan satu-satunya *firqah al-najihah*, kelompok yang selamat masuk surga. Syaikh Muhammad bin Shalih 'Utsaymin mengatakan: "Ketahuilah bahwa kalimat *salaf* artinya adalah kuno secara periodik dan secara akidah. Jika aku menghendaki *salaf* secara akidah maka sah bagi saya untuk mengatakan bahwa mereka

[38] Abu Hafsh Muhammad bin Kamil al-Musnidi al-Atsari, *al-Salafiyyah Manhajun wa Laysa Hizban*, t.p., hlm. 10-14.

adalah kelompok yang sekarang mengikuti Salafi (Wahabi). Jika aku mengatakan *salaf* secara periodik maka mereka adalah tiga generasi yang dimulyakan, yakni para sahabat, tabi'in, dan tabi al-tabi'in".[39] Syaikh Fauzan, salah satu ulama Wahabi, menambahkan bahwa kaum Salafi adalah orang-orang yang mengikuti generasi salaf. Mereka dibedakan dengan kegigihan mengikuti sunah. Hal ini berbeda dengan para ahli bid'ah dan sekte-sekte sesat lainnya.[40]

Muhammad Fathi Utsman menulis buku yang berjudul *al-Salafiyyah fi al-Mujtama'at al-Mu'āṣirah* yang berisi klaim kelompok Wahabi sebagai penganut sejati *salaf al-ṣālih*. Sebagai penulis berlatar belakang Wahabi, Fathi Utsman mendefinisikan *Salafiyyah* sebagai paham murni tauhid Islam yang tidak terkotori oleh praktek-praktek bid'ah. Tauhid murni adalah meng-Esa-kan Allah sebagai satu-satunya pencipta alam semesta (*tauhid rububiyyah*) dan mengakui akan keberhakan Allah swt untuk disembah tanpa ada persekutuan sekecil apapun (*tauhid uluhiyah*).

Puritanisasi Salafi ini hendak menyerang rasionalitas Mu'tazilah, para sufi penganut konsep tasawuf falsafi (*al-ḥulūl-ittiḥād-waḥdat al-wujūd*), praktek tarekat-tarekat sufi, kelompok gnostik Syiah yang mengkultuskan para imam

---

[39] Ibid, hlm. 13.

[40] Ibid.

mereka, dan kelompok-kelompok Islam ahli ziarah kubur yang mensakralkan kuburan serta penganut bid'ah lainnya.[41] Praktek pengkultusan kuburan, menganut sufisme filosofis, bertarekat, mengedepankan rasionalitas, dan mengkultuskan imam-imam dianggap oleh kaum Salafi Wahabi sebagai perbuatan syirik dan penyimpangan dari ajaran *salaf al-ṣālih*.[42]

Puritanisasi Wahabi yang memonopoli *Salafiyyah* sembari membid'ahkan amalan-amalan kelompok lain berdasarkan hadits "*Sebaik-baiknya generasi adalah generasiku kemudian disusul oleh generasi berikutnya kemudian berikutnya*". Ibn Taymiyah dinilai sebagai ulama yang membakukan doktrin *salaf al-ṣāliḥ* secara lebih kaku. Dikatakan lebih kaku sebab ia memvonis bid'ah terhadap setiap hal yang belum pernah dilakukan oleh para sahabat dan tabi'in. Diantara perkara yang dibid'ahkannya adalah perayaan Maulid Nabi, karena, menurutnya, praktek ritual tersebut tidak pernah dilakukan oleh generasi *salaf al-ṣāliḥ* dan diperkirakan baru muncul pada era Dinasti Fatimiyyah di Mesir.[43]

Wahabi membid'ahkan amalan kelompok lain hanya karena amalan tersebut tidak pernah dilakukan oleh *salaf shalih* yang menurut hadits dianggap sebagai generasi terbaik.

---

[41] Muhammad Fathi Utsman, *al-Salafiyyah fi al-Mujtama'at al-Mu'ashirah*, Kuwait: Dar al-Qalam, hlm. 6.

[42] Ibid, hlm. 24, 26,

[43] Karim Siraji, *al-Usus al-Diniyyah li al-Ittijahat al-Salafiyyah*, hlm. 43.

Pendapat Wahabi yang berpegangan pada argumentasi Ibn Taymiyah tersebut telah dikritisi oleh Dr. Karim al-Siraji dalam disertasi doktoralnya. Al-Siraji menyatakan bahwa memang benar bahwa hadits "generasi terbaik" merupakan hadits yang terdapat dalam Shahih Bukhari dan Muslim. Namun hadits tersebut statusnya adalah *Ahad* sehingga kekuatannya sebagai *hujjah* masih diperdebatkan. Menurut ulama hadits seperti Ibn Kilab al-Qathan al-Bashri dan al-Qalasini, hadits *Ahad* tidak dapat dibuat sandaran argumentasi dalam akidah. Di samping itu, hadits tersebut bertentangan dengan hadits lain yang terdapat dalam Musnad Ahmad bin Hanbal dan Anas bin Malik: "Rasulullah saw. bersabda; '*Perumpamaan umatku seperti hujan. Tak dapat diketahui mana yang lebih baik, apakah awalannya atau akhirnya*'" (*matsalu ummati mitslu al-maṭar la yudra awwaluhu khayrun am akhiruhu*).

Hadits generasi emas tidak bisa dipahami bahwa semua sahabat adalah orang-orang yang baik. Imam Ibn 'Abd al-Barr menyatakan bahwa "tidak semua sahabat adalah orang baik. Di antara mereka ada orang munafik dan orang jahat yang mendapatkan hukuman *had*". Bahkan pada abad ketiga muncul kelompok Khawarij, Murjiah, dan Jabariyyah. Dengan demikian maka tidak obyektif jika semua sahabat dianggap sebagai orang suci yang harus diikuti, sebab hal itu sama dengan menganggap mereka sebagai orang-orang yang bebas dari dosa ('*ishmah*).

Generasi *salaf* tidak pernah menganggap bahwa mereka adalah orang-orang yang terbebas dari dosa. Pendapat ini merupakan bentuk kritik terhadap prinsip "semua sahabat Nabi adalah orang adil" (*al-ṣahabat kulluhum 'udūl*).[44]

Al-Siraji menegaskan bahwa puritanisasi Wahabi yang berdasarkan argumentasi Ibn Taymiyah sangatlah lemah. Al-Siraji juga menyampaikan pesan berharga agar kaum Wahabi tidak sempit dalam memahami konsep *salaf*. Ke-*salaf*-an hendaknya tidak dipahami secara statis dan rigid dengan menganggap bahwa segala kebaikan dan kebenaran hanya ada pada generasi masa lalu sembari membid'ahkan segala macam inovasi generasi belakangan. Ke-*salaf*-an sebaiknya dipahami secara terbuka, yakni dengan konsisten mempertahankan nilai dan ajaran generasi pendahulu yang baik sekaligus menghargai hal-hal baru yang baik.[45]

6. Salafiyyah Syi'ah

Ulama Sunni telah membangun ideologi *Salafiyyah* yang pada periode berikutnya direpresentasikan oleh ulama dari golongan Sunni. Dalam sejarah perkembangannya, konsep *Salafiyyah* merupakan cermin dari perebutan otoritas keagamaan yang sarat dengan pertikaian politik antar aliran.

[44] Karim Siraji, *al-Usus al-Diniyyah li al-Ittijahat al-Salafiyyah*, hlm. 48-49.
[45] Ibid.

Tidak satu pun ulama Syiah yang dianggap oleh Sunni dapat merepresentasikan ajaran *salaf ṣāliḥ* kecuali Ali bin Abi Thalib. Disingkirkannya ulama Syiah dari kategori *Salafiyyah* tak terelakkan menimbulkan sentimen sektarianistik.

Sebagai respon atas hal itu, Syiah sebagai rival ideologis Sunni berusaha mendekonstruksi konsep *Salafiyyah* ala Sunni. Ja'far al-Subhani, penulis Syiah yang mengarang *al-Salafiyyah Tarīkhan wa Mafhūman wa Hadfan*, menyatakan bahwa konsep Salafiyyah ala Sunni sangatlah rapuh. Apabila kaum Sunni mengikuti generasi salaf dan ahli hadits, maka generasi salaf dan ahli hadits yang mana yang mereka ikuti? Sebab—sebagaimana dicatat oleh al-Suyuthi—ulama hadits telah terpecah menjadi banyak golongan. Ada ahli hadits yang mengikuti Khawarij, Murjiah, Jabariyah, Qadariyah, dan Syiah. Pendapat para ahli hadits pun sangat beragam dalam menjawab pelbagai persoalan sosial keagamaan. Oleh sebab itu tidak ada otoritas kebenaran mutlak yang dimiliki oleh mereka.[46]

Masih menurut al-Subhani, apabila kalangan Sunni mengklaim bahwa *Salafiyyah* merupakan ajaran para sahabat yang diwarisi oleh madzhab Asy'ariyyah dan Maturidiyyah, maka konsep ini sangatlah problematik, sebab secara teoretis kedua madzhab tersebut memiliki perbedaan yang jumlahnya

[46] Ja'far al-Subhani, *al-Salafiyyah Tarikhan wa Mafhuman wa Hadfan*, Muassasah Imam al-Shadiq, hlm. 26.

kurang lebih mencapai empat puluh lima masalah. Dengan demikian, kedua madzhab tersebut tidak bisa merepresentasikan ajaran salaf secara keseluruhan sehingga tidak memiliki otoritas kebenaran mutlak.[47]

Selain mengkritik Salafiyyah Sunni, al-Subhani juga mengkritik Wahabi yang mengklaim sebagai *salafi* sejati melalui jalur Ibn Taymiyah. Menurutnya, Ibn Taymiyah tidak merepresentasikan ajaran *salaf* dan Ahmad bin Hanbal sebab telah menyeleweng dengan menganut paham Mujassimah yang membuatnya dipenjara di Mesir pada tahun 705 H. Ibn Taymiyyah juga mengharamkan ziarah ke makam para Nabi. Pendapat Ibn Taymiyah pada mulanya tidak diikuti kecuali oleh sedikit orang antara lain al-Dzahabi (w. 848), Ibnu Qayyim al-Jauziyah (w. 751), dan Ibnu Katsir (w. 774). Pemikirannya mulai diikuti banyak orang berkat Muhammad bin Abd al-Wahab yang menggunakannya untuk memerangi praktek-praktek bid'ah di Najd. Munculnya Wahabi juga didorong oleh faktor politis berupa dukungan dari Inggris agar mereka mendirikan kerajaan sendiri yang terpisah dari Turki Utsmani.[48]

Istilah *Salafiyyah* bagi Wahabi sebanding lurus dengan ideologi pengkafiran terhadap sesama kaum Muslimin walaupun kaum *salaf* sendiri sangat menghindari sikap saling

---

[47] Ibid, hlm. 22.
[48] Ibid, hlm. 42.

mengkafirkan. Pengkafiran terhadap sesama kaum Muslimin harus dijauhi sebab dapat berdampak pada saling membunuh antar ahli kiblat. Namun pendapat Ibn Taymiyah yang dihidupkan lagi oleh Muhammad bin Abdul Wahab tanpa bisa dihindari telah menyebabkan pertumpahan darah di kalangan umat Islam dengan dalih memerangi kemusyrikan. Korban-korban pembantaian Wahabi tersebut adalah orang-orang Muslim yang tak bersalah. Mereka dibantai secara massal hanya karena melakukan ziarah kubur dan memperingati Maulid Nabi.[49]

Al-Subhani kembali mengajukan pertanyaan kepada kalangan Sunni dan Wahabi; jika para sahabat, tabi'in, dan tabi'in adalah tiga generasi emas yang otoritatif sebagai rujukan keagamaan, mengapa keturunan Nabi (Ahli Bait) tidak dirujuk? Dalam pandangan al-Subhani, generasi *salaf al-ṣāliḥ* menurut Syiah memasukkan para sahabat dan imam-imam Syiah yang *notabene* adalah Ahli Bait. Hal ini berdasarkan hadits: "*Aku meninggalkan kepada kalian dua pedoman; kitab Allah yang merupakan tali yang terikat dari langit ke bumi dan keluargaku*" (*Inni tārikun fīkum al-tsaqalayn kitābullah ḥablun mamdūdun min al-samāi ila al-ardhi wa 'itrati ahli bayti*). Menurut al-Subhani, hadits ini diterima oleh kalangan Sunni karena dikeluarkan oleh al-Thabari, Abu Ya'la dalam *Musnad-*

[49] Ibid, hlm. 43.

nya, dan dalam *Kanz al-Amal* dikeluarkan oleh Ahmad bin Hanbal, al-Turmidzi, al-Nasai, Said bin Manshur, Ibn Sa'd, al-Hakim, Ibn Abi Syaibah, Abd bin Humaid, Ibn al-Anbari, dan al-Khatib al-Baghdadi.[50]

7. Salafiyyah Iṣlāḥiyyah

Modernisasi dunia Barat pada abad ke-17 dan 18 berpengaruh besar terhadap tatanan ekonomi, politik, dan wacana keagamaan di dunia Islam. Modernisasi dan globalisasi mendorong dunia Barat melakukan proyek kolonialisme dan imperialisme ke sejumlah negara Islam untuk mencari sumber-sumber kekayaan alam. Kemajuan Barat pun mencerminkan kemunduran dunia Islam pada abad ke-19 yang dtandai oleh stagnansi pemikiran dan krisis multidimensional. Realitas ini mengundang respon dari para intelektual Muslim yang tak henti-hentinya bertanya-tanya "Mengapa Barat maju sementara kaum Muslimin mundur?" (*limadza taqaddama al-gharbiyyūn wa taakhara al-muslimūn*).

Respon dari dunia Islam terhadap tantangan-tantangan kolonialisme dan modernisme Barat mengambil bentuk yang beragam, namun semuanya bertujuan menghidupkan kembali institusi agama, sosial, politik, dan ekonomi. Respon-respon

[50] Ibid, hlm. 92-93.

tersebut dapat dibagi menjadi tiga: sekularisasi, nasionalisme, dan revivalisme religius.

Tantangan-tantangan modernisasi Barat mendorong Dinasti Ottoman untuk melakukan modernisasi pada awal abad ke-19 yang disebut dengan istilah *Tanzimat*. Namun modernisasi ini tidak seutuhnya berhasil karena tidak dapat mencegah keruntuhan Ottoman. Sebelum situasinya semakin kacau maka para intelektual Turki mengadopsi westernisasi dan sekularisasi sebagai solusi.

Di sisi lain, kolonialisme Barat juga direspon oleh kaum nasionalis Muslim yang mengusung nasionalisme. Para pemimpin gerakan nasionalis di dunia Muslim biasanya tidak menggunakan slogan-slogan religius dalam pidato-pidato mereka dan memilih slogan-slogan kebangsaan. Tren ini antara lain diwakili oleh Soekarno di Indonesia dan Muhammad Ali Jinnah di Pakistan.

Bentuk respon lain atas tantangan-tantangan kolonialisme adalah revivalisme religius, yakni kebangkitan agama baik dalam bentuknya yang tradisionalis-puritanis, modernis, maupun tradisionalis. Revivalisme di dunia Islam dapat dibagi menjadi empat periode: 1) pra-kolonial; 2) kolonial; 3) post-kolonial; 4) post-nation-state. Wahabiyah adalah representasi gerakan revivalis-tradisionalis-puritanis pada era pra-kolonial. Wahabi disebut sebagai revivalis-tradisionalis (*ṣafwah*

salafiyyah) karena gerakan kebangkitannya dilandasi oleh semangat kembali kepada al-Quran, hadits, ajaran *salaf ṣāliḥ*, dan menolak modernitas. Wahabi disebut sebagai puritanis sebab menyuarakan pembersihan akidah dari bid'ah, tahayyul, dan khurafat. Wahabiyah mengklaim bahwa gerakannya muncul dari sebuah reaksi terhadap dekandensi internal kaum Muslim yang dinilai telah mengalami penyimpangan dari ajaran-ajaran *salaf* yang otentik.[51]

Revivalisme religius di tangan Muhammad Abduh dan Jamaluddin al-Afghani mengambil bentuk lain yang sangat berbeda dengan Wahabi. Reformasi yang diusung oleh mereka merupakan cermin dari kebangkitan agama pada era kolonial yang mengusung semangat ajaran *salaf al-ṣaliḥ* namun juga menyuarakan pembaharuan dan secara inklusif menerima modernitas dan filsafat Barat yang positif. Tidak seperti Wahabi yang konservatif dan tekstual, pembaharuan yang dibawa oleh Abduh sangat progresif dan kontekstual dalam menafsirkan kembali al-Quran dan hadits. Oleh karena itu, gerakan Muhammad Abduh dapat disebut sebagai *Ḥarakah Iṣlāḥiyyah Salafiyyah*, gerakan reformasi salafiyyah.[52]

---

[51] Ibrahim Abu Rabi, "*A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History*" dalam buku "*II September: Religious Perspective on the Cause and Consequences*", edited by Iam Markham & Ibrahim Abu Rabi, (Oxford, 2004), hlm. 21-45.

[52] Karim Siraji, *al-Usus al-Diniyyah li al-Ittijahat al-Salafiyyah*, hlm. 74-75.

Selain dipicu oleh faktor eksternal berupa kolonialisme, kemunculan *Salafiyyah Iṣlāḥiyyah* didorong oleh faktor internal umat Islam yang terbelakang, baik dalam bidang sains, politik, maupun ekonomi. Selain itu, Muhammad Abduh pun menghadapi realitas masyarakat yang lekat dengan praktek-praktek Tariqat sufi yang membelenggu. Tariqat sufi yang seharusnya menjadi jaringan kekuatan revolusioner melawan kolonialisme sebagaimana di Sudan dan Indonesia, di Mesir tariqat sufi justru menghambat kemajuan dan terjebak pada ritual yang penuh penyimpangan. Pada saat bersamaan, Abduh menghadapi kejumudan pemikiran di al-Azhar yang pada saat itu dikendalikan oleh ulama yang konservatif dan berparadigma fiqihisme sentris. Untuk menyikapinya, Abduh mengusung proyek reformasi dengan menafsirkan ulang sumber primer agama serta kembali kepada ajaran salaf yang baik, dan proyek puritanisasi dengan mengkritik ritual-ritual bid'ah tariqat sufi. Berdasarkan apa yang telah diperjuangkannya tersebut, gerakannya dapat dikategorikan sebagai tradisionalis-modernis-puritanis sekaligus.[53]

Gerakan *Salafiyyah Iṣlāḥiyyah* mengusung prinsip-prinsip sebagai berikut: 1) memandang Islam sebagai dasar kebangkitan modern dan kemajuan; 2) menyatukan kaum Muslimin untuk menghadapi kolonialisme dengan cara

[53] Ibid, hlm. 56.

mengesampingkan fanatisme madzhab; 3) mengharmonisasikan ajaran Islam dengan sains modern dan tidak mencukupkan diri pada ajaran *salaf al-ṣālih* saja; 4) mengatasi kerusakan dalam bidang politik dan sosial; 5) menghadapi kaum sekularis yang membebek pada kebudayaan Barat; 6) keselarasan antara agama dan akal. Agama tidak bertentangan dengan akal dan penemuan keilmuan modern, sehingga umat Islam harus mengapresiasi sains guna menyongsong kebangkitan modern Islam; 7) mengutamakan prinsip *maqāsid al-syarī'ah* dalam bidang hukum; 8) membersihkan akidah dari bid'ah dan khurafat; 9) mengadopsi ilmu-ilmu modern dari Barat yang bermanfaat untuk memajukan sistem pendidikan Islam.[54]

Revivalisme religius pada era kolonial juga dapat diwakili oleh Ikhwan al-Muslimun di Mesir, Muhammadiyah dan Nahdhatul Ulama di Indonesia, dan Jamaah Islamiyah di India. Organisasi-organisasi revivalis era kolonial ini bergerak dalam kemajuan bidang pendidikan dan ekonomi serta memiliki ambisi mengontrol kekuasaan untuk melawan penjajah. Ikhwan al-Muslimun yang didirikan oleh Hasan al-Banna di Mesir dinilai merupakan gerakan anti kolonial yang tak bisa dilepaskan dari pengaruh pembaharuan Muhammad Abduh. Organisasi modernis Muhammadiyah di Indonesia juga sangat terinspirasi oleh modernisasi Abduh setelah KH. Ahmad

[54] Ibid, hlm. 80-81.

Dahlan terpengaruh oleh gagasan Abduh yang dipublikasikan dalam Majalah al-Manar. Muhammadiyah pun dapat dikategorikan sebagai gerakan puritan yang anti bid'ah sebagaimana puritanisme Abduh dan Wahabi.

Sementara NU justru menjadi sasaran tembak bagi kelompok puritanis sebab keterbukaan alim ulama NU terhadap kearifan lokal dalam proses pribumisasi Islam di Indonesia. Dakwah Islam ala Wali Songo yang melalui proses asimilasi dan akulturasi dengan budaya lokal yang adiluhung dituduh sinkretis oleh kelompok puritanis. Namun alim ulama NU memiliki argumentasi sendiri terkait strategi dakwahnya dimana Islam dipahami oleh mereka sebagai ajaran yang dinamis, subtantif, dan fleksibel, sehingga mampu beradaptasi dengan budaya Nusantara. Dengan keterbukaan pada kearifan lokal (*local wisdom*) tersebut, NU tidak bersikap puritanis yang mudah membid'ahkan dan mengkafirkan sesama ahli kiblat.

Berbeda dengan Muhamadiyah dan gerakan Tajdid Muhammad Abduh yang mengusung jargon kembali kepada al-Quran dan hadits, NU merupakan gerakan kebangkitan ulama tradisionalis anti kolonial dan anti puritanisme yang merujuk pada madzhab empat secara *manhaji* dalam bidang fikih, Asy'ariyyah-Maturidiyyah dalam bidang teologi, dan al-

Ghazali dan Junayd al-Baghdadi dalam bidang sufisme.[55] Meskipun tradisionalis, bukan berarti NU anti modernitas. Aspek-aspek modernitas yang positif mendapat apresiasi dari NU sebagaimana yang tercermin dalam slogan yang populer di kalangan Nahdhiyyin: "Menjaga tradisi salaf yang baik dan mengadopsi tradisi baru yang lebih baik" (*al-muhāfadhah 'ala al-qadīm al-ṣālih wa al-akhdhu bi jadīd al-aṣlaḥ*). Keterbukaan NU menerima tradisi baru yang lebih baik tersebut pada akhir-akhir ini menginspirasi kemunculan para intelektual muda NU yang dengan berani menyerukan pembaharuan pemikiran agama dan menawarkan wacana-wacana Islam progresif, meskipun hal tersebut mendapat resistensi dari para ulama sepuh NU.

Akibat konservatisme generasi tua yang menolak pembaharuan pemikiran agama dan enggan menyuarakan

---

[55] Dengan merujuk madzhab empat, maka sikap NU dalam wilayah hukum Islam diharapkan lebih fleksibel dan terbuka. Merujuk pada empat madzhab secara *manhaji* artinya adalah tidak taqlid buta pada pendapat-pendapat para imam, tetapi NU berupaya menjawab isu-isu sosial keagamaan secara metodologis dengan meminjam perangkat-perangkat ijtihad para Mujtahid. Dengan ijtihad metodologis ini, NU tidak berkutat pada pendapat-pendapat fuqaha saja, tetapi juga merujuk pada al-Quran dan hadits yang merupakan sumber utama. Proses pengambilan hukum tersebut dilakukan dalam forum Bahts al-Masail sebagai bentuk ijtihad kolektif (*jama'i*). Ke depan, idealnya ijtihad kolektif ini mengikutsertakan pakar-pakar ilmu sosial, antropolog, psikolog, dan seterusnya, agar hasil pembahasan lebih kaya perspektif. Dalam bidang akidah, NU merujuk pada Asy'ariyah dan Maturidiyyah karena keduanya dianggap moderat dalam mengusung semangat rasional dan tekstual secara seimbang. Dalam bidang sufisme, NU merujuk pada al-Ghazali dan al-Junayd al-Baghdadi karena keduanya dinilai merepresentasikan tasawuf '*amali* Sunni. Tasawuf '*amali* Sunni dipandang lebih populis dan jauh dari paham panteisme serta wahdatul wujud yang elitis-kontroversial, meskipun tidak dapat dinafikan bahwa banyak Kyai-kyai yang diam-diam setuju dengan konsep wahdatul wujud.

reinterpretasi sumber primer agama, NU lebih diidentikan dengan kategori tradisionalis ketimbang reformis. Namun penulis yakin kecenderungan ini akan mengalami transformasi seiring bergantinya generasi. Di masa depan, NU akan mengalami pergeseran menjadi post-tradisionalis progresif di tangan generasi muda yang berpikir kritis dan dibekali perangkat analisis kontemporer. Mereka akan mendinamisasikan tradisi kitab kuning dalam konteks keindonesiaan dan kemodernan. Gus Dur telah memberikan contoh bagaimana tradisi dibaca ulang dalam rangka menjawab tantangan demokratisasi, liberasi, dan toleransi. Sekarang tinggal bagaimana generasi muda NU meneruskan proyek kebangkitan pemikiran tersebut. Nahdhatul Ulama, yang artinya adalah kebangkitan ulama, harus benar-benar bangkit tidak hanya sekadar bangkit dalam rangka apologis membentengi diri dari puritanisme dan kolonialisme, tetapi juga bangkit secara pemikiran dengan mereinterpretasi tradisi untuk menghadapi modernisasi dan globalisasi. Kebangkitan pemikiran tersebut pun harus disertai dengan keterbukaan menerima sumbangsih positif dari pemikiran-pemikiran kontemporer, sebab ini adalah konsekuensi slogan *wal akhdhu bi jadīd al-aṣlah.*[56]

---

[56] Di kalangan NU terdapat doktrin yang menghambat keterbukaan, yakni dikotomi antara *kitab mu'tabarah* dan *ghayr mu'tabarah*. Beragam definisi telah diajukan oleh sejumlah pihak tetapi semuanya tidak definitif (*jami' mani'*). *Kitab mu'tabarah*

Bentuk lain revivalisme Islam adalah revivalisme religius post-kolonial. Dalam peta aliran pemikiran kontemporer,

---

adalah kitab-kitab yang dinilai otoritatif, sedangkan *ghayr mu'tabarah* adalah kitab-kitab yang tidak otoritatif. Tetapi sejauh mana batasannya? Disinilah terjadi perbedaan. Ada yang berpendapat bahwa *kitab mu'tabarah* adalah kitab kuning, sedangkan kitab putih tidak *mu'tabarah*. Definisi ini mudah diruntuhkan sebab belakangan ini kitab-kitab salaf dicetak oleh Dar al-Kutub al-Ilmiyah dan penerbit-penerbit Timur Tengah dengan kertas putih. Sekali lagi bahwa warna kertas bukanlah standar.

Ada yang mendefinisikan *kitab mu'tabarah* adalah kitab-kitab karya ulama salaf, sedangkan *ghayr mu'tabarah* adalah kitab-kitab karya ulama khalaf. Jika definisi ini dipakai, maka akan ada banyak sekali kitab kuning yang harus diabaikan di kalangan pesantren, sebab selama ini banyak sekali kitab-kitab karya ulama khalaf yang dikaji di pesantren, seperti kitab-kitab *syarah*, *hasyiyyah*, *mukhtashar*, dan *nadham*. Kitab-kitab bergenre komentar, komentar atas komentar, ringkasan, bait, dan komentar atas bait merupakan karya-karya ulama khalaf.

Ada yang mendefinisikan *kitab mu'tabarah* adalah kitab-kitab yang menganut madzhab empat dalam bidang fikih, Asy'ariyyah dan Maturidiyyah dalam akidah, dan al-Ghazali dan Junayd dalam tasawuf. Definisi ini juga problematik, sebab idealnya NU mengikuti sikap ulama Sunni Timur Tengah yang terbuka mengkomparasikan empat madzhab fikih dengan madzhab Dhahiriyyah dan Syiah. Lebih dari itu, penulis sering melihat bahwa kitab-kitab Dhahiriyah dan Syiah Zaydiyyah diterima di sebagian pesantren. Kitab-kitab tasawuf selain karya al-Ghazali dan Junayd juga terkadang dipelajari di pesantren, seperti *Hikam* karya Ibn Athaillah al-Sakandari, *Futuhat al-Makiyah* karya Ibn Arabi, dan sebagainya.

Menurut penulis, NU perlu meninggalkan dikotomi *kitab mu'tabarah* dan *ghayr mu'tabarah*, sebab tidak ada satu pun kitab yang isinya semua benar. Dalam sebuah kitab yang ditulis oleh ulama yang notabene adalah manusia biasa pasti ada kesalahan dan hal yang terlupakan. Oleh sebab itu, standar yang ideal adalah *qaul mu'tabar* dan *qaul ghayr mu'tabar*. Artinya, dalam sebuah kitab, baik klasik maupun kontemporer, pasti ada pendapat yang benar dan salah. Pendapat yang benar adalah yang sesuai dengan spirit al-Quran dan hadits, sedangkan pendapat salah adalah yang berlawanan dengan spirit al-Quran dan hadits. Pendapat yang benar adalah *mu'tabar*, sedangkan pendapat yang salah adalah *ghayr mu'tabar*. Tetapi benar dan salah bukan hal yang absolut, melainkan relatif sesuai hasil ijtihad masing-masing. Dengan prinsip ini, maka tidak semua kitab kontemporer (*kutub al-mu'ashirah*) dan madzhab selain *madzahib arba'ah* dikategorikan *ghayr mu'tabar*. Kitab-kitab kontemporer dan madzhab selain *madzhab arba'ah* bisa diterima untuk mengkayakan wawasan sebab tidak semua isinya salah. Di sinilah diperlukan sikap seletif-kritis (*mawqīf al-tanqīḥ-al-naqdiy*).

kelompok ini diwakili oleh gerakan jihad di Mesir pada tahun 1970-1980 yang mengakibatkan terbunuhnya Anwar Sadat dan Hizbut Tahrir yang muncul pertama kali di Palestina dalam rangka mendirikan kembali Khilafah Islamiyah. Gerakan Jihad di Mesir diikuti oleh Ikhwan al-Muslimun sayap kanan ekstrem yang terdoktrin oleh pemikiran radikal Sayid Qutb. *Tafsīr fī Dhilāl al-Qurān* dan *Ma'ālim fī al-Ṭarīq* karya Sayid Qutb telah dijadikan sebagai *texte-icone* (*al-naṣ al-rumzi*) dan rujukan otoritatif oleh aktivis gerakan militan yang oleh Olivia Kareh disebut dengan istilah *Qutbistes* (*al-Quṭbiyūn*).[57]

Hizbut Tahrir merupakan gerakan Islam kontemporer yang dipimpin oleh Taqiyuddin al-Nabhani di Palestina dalam rangka mendirikan kembali Khilafah Islamiyah. Gerakan politik ini sudah menjadi gerakan trans-nasional dan di Indonesia dikenal dengan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Konsep politik HT sebenarnya tidak jauh berbeda dengan konsep politik dalam kitab-kitab kuning yang dikaji di pesantren. Karya-karya Taqiyudin al-Nabhani tidak berbeda jauh dengan bab Imamah dalam kitab-kitab fikih maupun *Ahkam al-Sulthaniyah* karya al-Mawardi. Perbedaannya adalah bahwa para Kyai NU berhasil mendekonstruksi konsep politik Islam sebagai produk politik masa lalu yang tidak relevan untuk konteks negara bangsa Indonesia. Konsep politik Islam bukanlah produk Tuhan,

[57] Olivia Kareh, *fī Dzilāl al-Qur'ān: Ru'yah Istiṣrāqiyyah Faransiyyah*, terj. Muhammad Ridha 'Ajaj, Cairo: al-Zahra li al-I'lam al-Arabi, cet. I, 1993, hlm. 29.

sehingga tidak menyebabkan kekafiran apabila tidak diterapkan secara simbolik. Ia hanyalah hasil eksperimentasi generasi Islam masa lalu, sehingga generasi masa kini pun berhak bereksperimentasi dengan demokrasi. Gus Dur dinilai sebagai Kyai NU yang telah mempelopori ijtihad baru membangun teologi demokrasi Islami.[58] Dengan demikian, HT dan NU jelas sangat berbeda dalam memahami pemikiran politik Islam dalam kitab kuning. HT memahaminya secara harfiyyah dan ahistoris sedangkan NU memahaminya secara kontekstual dan historis.

Sedangkan revivalisme post-nation-state diwakili oleh gerakan Taliban, al-Qaeda, dan jaringan-jaringan teroris lainnya yang dapat disebut sebagai kelompok *Salafiyyah Jihādiyyah Irhābiyyah*. Sub bab berikut ini akan mengkaji doktrinnya dan latar belakang kemunculannya.

8. Salafiyyah Jihadiyyah Irhabiyyah

Dalam peta aliran kontemporer, istilah *Salafi Jihādi Irhābi* (Salafi Jihadis Teroris) sering disematkan kepada Osama bin Laden dan jaringan kelompok radikal yang tersebar di level internasional. Hal ini untuk membedakan dengan *Salafi Wahabi Da'wah* yang pada era kontemporer tidak terlibat aksi-aksi

[58] Untuk mengetahui lebih jauh gagasan teologi demokrasi Islami yang digagas oleh Gus Dur, baca Saefur Rochmat, *Abdurahman Wahid on Reformulating the Theology of Islamic Democracy to Counter Secularism in Modern Era* (Ritsumeikan International Affairs, Vol. 4, pp. 119-145, 2006).

terorisme. Secara ideologis, al-Qaeda dan jaringan terorisme global (*al-syabkah al-irhābiyyah al-'alāmiyyah*) sangat terpengaruh oleh pandangan-pandangan radikal Ibn Taimiyah. John L. Esposito mengatakan bahwa tidak ada "ulama-aktivis" yang lebih berpengaruh di dunia modern dibandingkan Ibn Taymiyah. Meskipun ia menghadapi beragam problematika masyarakat pada abad ke-13, namun pemikiran-pemikirannya berpengaruh pada, dan disesuaikan oleh, gerakan Wahabi Jihadi, Sayid Quṭb, Muhammad Farag, dan Osama bin Laden. Ibn Taymiyah memang memiliki pandangan keras yang diarahkan kepada pemerintahan Mongol yang telah menguasai Baghdad. Meskipun telah memeluk Islam, tetapi mereka terus melancarkan perang melawan penguasa Muslim Dinasti Mamluk di Mesir. Pemerintahan Mongol pun lebih condong pada hukum Yasa dalam undang-undang Jenghis Khan daripada syariat Islam. Oleh karena itu, Ibn Taymiyah memandang pemerintahan Mongol lebih buruk dibandingkan kaum musyrikin di Makkah. Mongol menurut Ibn Taymiyah adalah orang-orang kafir yang sah diperangi dan kaum Muslim harus memberontak. Pandangan Ibn Taymiyah ini pada periode berikutnya menginspirasi Sayid Quṭb untuk memberontak pemerintahan Mesir. Osama bin Laden juga terinspirasi oleh pandangan Ibn Taymiyah untuk menggulingkan Barat dan pemerintah negara-negara Muslim yang tak Islami.

Selain terpengaruh oleh doktrin yang radikal, pemikiran Osama bin Laden terbentuk oleh iklim politik Arab Saudi dan dunia Islam pada tahun 1960an dan 1970an serta kekalahan Arab pada tahun 1967 dalam perang Arab-Israel. Awal titik balik dalam kehidupan Osama menjadi seorang radikalis terjadi pada saat Uni Soviet menduduki Afghanistan pada tahun 1979. Pada saat itu partai-partai Marxis tumbuh subur sementara partai Islam tertindas. Osama pun tergerak bergabung dengan para mujahidin untuk membebaskan Afghanistan dari pendudukan komunis Soviet yang atheis. Osama mendirikan Al-Qaeda guna mengorganisir para pejuang di sana dan akhirnya meraih kemenangan dalam mengusir komunis. Selama di Afghanistan, kegiatan-kegiatan jihad Osama mendapatkan sambutan hangat dari pemerintah Saudi dan Amerika Serikat. Kedua negara ini membuat kesepakatan mendukung jihad melawan Uni Soviet. Dalam pandangan Amerika, jihad melawan Uni Soviet adalah "jihad yang positif". Amerika juga mendanai dan menyediakan penasehat CIA (Central Intelligence Agency) untuk menyokong para mujahidin di Afghanistan.[59]

John L. Esposito menganalisis faktor-faktor yang merubah Osama yang awalnya mau berkomitmen dengan Amerika tiba-tiba menjadi teroris yang memusuhi Amerika? Menurutnya,

[59] Selengkapnya baca karya Nuruddin al-Mubaraki yang berjudul *al-Salafiyyah al-Jihadiyyah: ma Hiya wa ma dza Turidu?*.

pasca penarikan mundur pasukan Uni Soviet dari Afghanistan pada tahun 1989, Osama kembali ke Saudi dan berkali-kali mengingatkan kemungkinan terjadinya serbuan Irak atas Kuwait. Ketika Irak terbukti menyerbu Kuwait pada 1990, Osama menawarkan bantuan pejuang jihad kepada Raja Fahd. Sikap diam kerajaan membuat Osama kecewa dan, pada saat bersamaan, pasukan Amerika ditempatkan secara permanen di tanah suci Islam. Osama semakin kecewa dengan masuknya orang-orang Amerika ke tanah suci, lebih-lebih jika kepentingannya adalah mengintervensi kebijakan Saudi dan ikut campur dalam konflik Irak-Kuwait. Osama pun akhirnya lantang menolak persekutuan Saudi dengan Amerika. Hubungan Osama dan Arab Saudi akhirnya terputus pada tahun 1994 setelah pihak kerajaan mencabut kewarganegaraannya karena dituding mendukung gerakan-gerakan fundamentalis. Tudingan tersebut tampaknya tidak salah sasaran sebab Osama mengeluarkan fatwa bahwa membunuh warga negara Amerika dan sekutu-sekutunya adalah tugas setiap Muslim.[60]

Tidak diragukan lagi bahwa secara pemikiran Osama bin Laden terpengaruh oleh pemikiran Ibn Taymiyah dan Sayid Quthb. Central pemikiran *Salafi Jihadi* terletak pada teologi *ḥākimiyah* dan jihad teroristik. Teologi *ḥākimiyah* adalah keyakinan bahwa kedaulatan hanya di tangan Allah. Dengan

---

[60] John L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, Oxford University Press, hlm. 4, 54-57.

demikian maka hukum positif adalah sistem kafir dan oleh karena itu harus diganti dengan hukum Allah. Teologi *ḥākimiyah* modern mulai berkembang sejak era al-Maududi dan Sayid Quthb (w. 1966) lalu kemudian dianut oleh ulama aktivis radikal seperti Muhammad Abd al-Salam Farag, Syaikh Abd al-Hamid Kisyak, Syaikh Yusuf Badri, Syaikh Abd al-Rasyid Saqar, Syaikh al-Mahalawi, Syaikh Adam Shalih, Syaikh Thaha Samawi, Osama bin Laden, dan ulama Hizbut Tahrir. Semua anggota *Salafi Jihadi* menganut teologi *ḥākimiyah*, baik anggota yang memilih cara-cara kakerasan atau nasehat. Umar Abd al-Rahman tidak setuju dengan cara-cara kekerasan namun ia tetap menyetujui pokok pemikiran *ḥākimiyah*. Bagi kelompok pro kekerasan, teologi *ḥākimiyah* tidak hanya melegitimasi pengkafiran terhadap sistem pemerintahan demokrasi, tetapi juga melegitimasi tindakan-tindakan anarkis dalam rangka mengkudeta pemerintahan dengan cara membunuh pemimpin seperti yang terjadi pada Gamal Abd al-Nasir di Mesir.

Kaum *Salafi Jihadi* berusaha mencari justifikasi dari khazanah Islam klasik (*turāts*) untuk melegitimasi perang melawan sistem sekular dan demokrasi yang dianggap kafir. Mereka pun menemukan fatwa-fatwa Ibn Taymiyah yang mengkafirkan sistem pemerintahan Mongol dan mewajibkan memerangi para pemimpinnya.

Dr. Hasan Hanafi, seorang pemikir revolusioner Mesir, mengkritik padangan radikal *Salafi Jihadi* yang berlandaskan fatwa Ibn Taymiyah tersebut melalui pernyataannya: "Ketika tradisi fikih hidup di hati para Jamaah Salafi Jihadi maka ia telah menjadi subyek dan obyek secara bersamaan. Jamaah Salafi Jihadi tidak butuh menganalisis masa kini sehingga menemukan kemungkinan atau ketidakmungkinan menganalogikan masa kini dengan masa lampau. Sebenarnya undang-undang hukum positif tidak semuanya kafir karena terdapat undang-undang yang selaras dengan syariat Islam yang berorientasi pada kemaslahatan dan kesejahteraan. Pada masa awal Islam, para ahli fikih tidak keberatan mengadopsi sebagian hukum Romawi dan Persia selama tidak bertentangan dengan syariat Islam dan mampu mewujudkan kemaslahatan manusia, khususnya yang mengatur hal-hal duniawi seperti pertanian dan administrasi. Bahkan para ahli fikih tak segan-segan mengadopsi sebagian tradisi dan budaya Mesir. Dengan demikian menjadi jelas bahwa pemikiran Jamaah Jihadi adalah pemikiran teoretis yang tidak realistis. Mereka menghukumi sesuatu dengan hukum kaku tanpa menganalisis problem partikular dan tanpa membahas ratio-legisnya".[61]

Konsep kedaulatan Tuhan adalah ciri pemikiran kalangan radikalis yang anti demokrasi seperti Sayid Quṭb, Osama bin

[61] Hasan Hanafi, *al-Dīn wa al-Tsaurah: Uṣūliyyah al-Islāmiyyah*, Maktabah Madbouli, hlm. 118-119.

Laden, Taqiyuddin Nabhani dan tokoh-tokoh Hizbut Tahrīr, Abu Bakar Baasyir, dan lain-lain. Menurut mereka, demokrasi adalah sistem kafir karena mengacu pada kedaulatan rakyat dan mengabaikan kedaulatan Tuhan. Menurut hemat penulis, dalam sejarah Islam kedaulatan Tuhan secara langsung memang pernah ada, tetapi hanya terjadi pada pemerintahan Rasulullah saw, dimana segala kebijakan Rasul senantiasa dikawal oleh petunjuk wahyu. Jika Rasulullah saw. salah dalam membuat kebijakan maka langsung mendapat teguran dari wahyu. Namun kawalan wahyu verbal telah berakhir seiring dengan wafatnya Rasul. Pasca era kenabian, kebijakan pemerintah Islam tidak dikawal lagi oleh wahyu secara langsung melainkan hanya berdasarkan "pemahaman atas wahyu". Karena sifat pemahaman adalah ijtihadi, maka kebijakan pemerintah Islam sepanjang sejarah pun sangat beragam.

Dengan demikian, otoritas membuat undang-undang telah berpindah kepada hak ijtihad manusia dalam mengatur persoalan publik. Ijtihad tersebut kemudian terkodifikasi dalam bentuk fikih; sebuah disiplin keilmuan yang dalam sejarahnya dijadikan undang-undang Khilafah Islamiyah. Fakta ini menunjukkan bahwa undang-undang dalam Khilafah Islamiyah bukanlah representasi kedaulatan Tuhan. Khilafah Islamiyah sejatinya berbasis pada kedaulatan undang-undang yang *notabene* adalah produk ijtihad manusia.

Jika konsep negara berkedaulatan Tuhan hanya ada pada era kenabian, maka sistem demokrasi yang diterapkan di Indonesia tidak dapat serta merta dikafirkan hanya karena ia menganut sistem pemerintahan dari rakyat untuk rakyat. Otoritas yang dimiliki oleh MPR dan DPR tidak hendak menggantikan otoritas Tuhan dalam menetapkan hukum. Undang-undang yang dibuat juga tidak dijadikan alternatif hukum Tuhan, namun justru untuk mewujudkan kemaslahatan dan keadilan sosial yang merupakan inti tujuan syariat Islam (*al-aḥkām syuri'at li mashaliḥ al-'ibād*).

Konsep kedaulatan Tuhan yang dibangun oleh Sayid Quṭb adalah sebuah konsep politis berdasarkan penafsiran "tekstual" (*ḥarfiyah*) terhadap QS. 5:44. Padahal, sejatinya, ayat tersebut turun dalam konteks mengkritik kaum Yahudi yang menyembunyikan hukum rajam bagi pelaku zina. Para ahli tafsir seperti al-Qurṭūbi (w. 656 H), al-Wāḥidi (w. 427 H), al-Suyūṭi (w. 911 H), al-Baydhāwi (w. 685 H), al-Nasafi (w. 790 H), al-Ṭabāri (w. 310 H), dan al-Zamakhsyari (w. 538 H) sepakat menyatakan bahwa ayat tersebut turun untuk kaum Yahudi. Ironisnya, ayat tersebut dipolitisasi oleh Sayid Quṭb dan Hizbut Tahrir untuk mengkafirkan sistem demokrasi dan kelompok-kelompok yang mengadopsinya. Namun penulis menilai bahwa dengan berdemokrasi kita tidak otomatis menjadi kafir sebab demokrasi tidak diproyeksikan untuk

menyingkirkan hukum Tuhan. Demokrasi justru memberikan ruang kepada rakyat untuk menyampaikan aspirasinya melalui musyawarah mufakat (*syura*), tak terkecuali aspirasi kaum Muslimin yang terinspirasi oleh spirit ajaran Islam, dengan syarat aspirasi tersebut diperjuangkan secara legal tanpa kekerasan dan tidak mendiskriminasikan pemeluk agama lain.

Dari wacana ini mudah-mudahan rakyat Indonesia dapat mengambil pelajaran bahwa teks-teks keagamaan sangat berpotensi disalahtafsirkan guna menjustifikasi kepentingan politis dan ideologis. Al-Quran dapat dibajak oleh kelompok radikal untuk membenarkan kekerasan atas nama agama, gerakan anti demokrasi, dan gerakan anti Pancasila. Untuk mengantisipasinya, diperlukan pemahaman terhadap al-Quran secara jernih dan obyektif agar tercipta sebuah pemahaman Islam yang nasionalis, humanis, toleran, dan *raḥmatan lil ‘ālamīn*.

BAB IV

KESIMPULAN

Berdasarkan telaah atas perkembangan konsep *Salafiyyah* sepanjang sejarah kebudayaan Islam dapat disimpulkan bahwa *Salafiyyah* merupakan konstruksi pemikiran yang tidak muncul dari ruang hampa. Dalam proses awal kemunculannya, konsep *Salafiyyah* merupakan cermin romantisme ulama generasi belakangan yang merindukan primordialisme Islam otentik pada era perdana. Ketika kebudayaan Arab-Islam yang nomaden dan sederhana berinteraksi dengan peradaban rasional non-Arab, maka Islam yang dibawa oleh suku-suku Arab dituntut beradaptasi dengan perubahan sosio-kultural kawasan taklukan. Rasionalisme dalam memahami Islam kemudian muncul ke permukaan yang ikuti oleh menjamurnya paham Mu'tazilah di era Abasiyah.

Sebagai respon atas rasionalisme Islam yang dinilai elitis dan kontradiktif, Ahmad bin Hanbal berupaya merekonstruksi ajaran-ajaran generasi pendahulu yang merepresentasikan ajaran *salaf al-ṣālih* yang otentik dan populis. Upaya rekonstruksi ini meniscayakan ijtihad untuk menyeleksi antara ajaran *salaf* yang *ṣāliḥ* (baik) dan yang *thalih* (buruk). Dalam proses seleksi inilah

subyektivitas masing-masing tokoh aliran memainkan perannya dalam menentukan siapa saja yang berhak dimasukkan dalam kategori *salaf ṣāliḥ*. Subyektivitas yang dipengaruhi oleh pertimbangan teoretis, rivalitas politik, maupun fanatisme aliran ikut serta menentukan munculnya perbedaan konsep *Salafiyyah* menurut Asy'ariyyah, Maturidiyyah, Wahabi, dan Syi'ah. Perbedaan antar aliran dalam konseptualisasi *Salafiyyah* merupakan cermin perebutan otoritas kebenaran untuk dijadikan rujukan dan panutan dalam praktek keberagamaan. Meskipun berbeda, semua aliran sejatinya hendak mencari Islam yang otentik menurut wawasan dan kepentingan masing-masing.

Sepanjang perkembangan sejarah kebudayaan Islam, konsep *Salafiyyah* mengalami transformasi dan perluasan maupun penyempitan makna akibat faktor yang sangat kompleks. Pada era Ahmad bin Hanbal, *Salafiyyah* merupakan isme yang diproyeksikan untuk melawan rasionalisme Mu'tazilah. Di tangan al-Asy'ari dan al-Maturidi, *Salafiyyah* masih konsisten melawan rasionalisme Mu'tazilah, tetapi bergeser lebih moderat dengan menyeimbangkan antara peran akal dan teks dalam memahami masalah-masalah akidah. *Salafiyyah* dihidupkan kembali oleh Ibn Taymiyah guna memobilisasi massa untuk melawan Mongol yang telah menguasai sistem politik dunia Islam. Ibn Taymiyah juga

dinilai oleh sejumlah peneliti telah menggeser ajaran *Salafiyyah* menjadi antropomorfis. Ajaran salaf yang ditransmisikan melalui Ibn Taymiyah tersebut kemudian dihidupkan lagi oleh Wahabiyah dalam bentuknya yang puritanis.

Kolonialisme Barat tak bisa dihindari memantik resistensi dari kaum Muslimin yang terorganisir ke dalam gerakan-gerakan revivalisme religius yang sangat beragam, mulai dari revivalisme religius *Salafiyyah Iṣlāḥiyyah*, *Salafiyyah Nahdhiyyah,* hingga yang paling ekstrem *Salafiyyah Jihādiyyah Irhābiyyah*. Semua kelompok berlomba-lomba menggali kebenaran dan keotentikan ajaran Islam sembari mencari solusi-solusi bagi kemunduran peradaban Islam. Idealnya kontestasi pencarian otentisitas dan perebutan otoritas kebenaran tersebut merupakan bentuk pengamalan dari anjuran *fastabiq al-khayrat* dan bukan semata-mata karena pragmatisme, fanatisme, maupun antagonisme antar aliran. Perbedaan pemahaman antar aliran tentang *Salafiyyah* hendaknya tidak berakibat pada tindakan saling mengkafirkan, tetapi justru menjadi media bagi semua aliran untuk saling berdialog yang mengkayakan wawasan dan mempererat tali persaudaraan. *Wallahu a'lam bi al-ṣawāb*.

Yogyakarta, 09 November 2012

DAFTAR PUSTAKA

Al-Asy'ari, Abu Hasan, *al-Ibanah 'an Ushul al-Diyanah*, Beirut: Dar al-Nafais.

Al-Atsari, Abu Hafsh Muhammad bin Kamil al-Musnidi, *al-Salafiyyah Manhajun wa Laysa Hizban*, t.p.

Abu Rabi, Ibrahim, "*A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History*" dalam buku "*II September: Religious Perspective on the Cause and Consequences*", edited by Iam Markham & Ibrahim Abu Rabi, (Oxford, 2004).

Al-Damanhuri, Syaikh Ahmad, *Syarh Idhah al-Mubham*, Surabaya: Hidayah.

Al-Jabri, Muhammad Abid, *Takwin al-'Aql al-Arabi*, Beirut: Muassasah al-Risalah.

Al-Razi, Abu Hatim, *al-Zinah fi al-Kalimat al-Islamiyyah al-Arabiyyah*, Dar al-Wasit li Nasyr.

Al-Maturidi, Abu Manshur, *Kitab al-Tauhid*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

Al-Mubaraki, Nuruddin, *al-Salafiyyah al-Jihadiyyah: ma Hiya wa ma dza Turidu*, tp. pdf.

Al-Siraji, Karim, *al-Usus al-Diniyyah li al-Ittijahat al-Salafiyyah*, Beirut: Dar al-Salam.

Al-Syahrastani, *al-Milal wa Nihal*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

Al-Subhani, Ja'far, *al-Salafiyyah Tarikhan wa Mafhuman wa Hadfan*, Muassasah Imam al-Shadiq.

Buthi, Ramadhan, *al-Salafiyyah Marhalah Zamaniyyah Mubarakah la Madzhabun Islamiyyun*, Damaskus: Dar al-Fikr.

Esposito, John L., *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, Oxford University Press.

Hanafi, Hasan, *min al-'Aqidah ila Tsaurah*, Beirut: Dar al-Tanwir.

Hanafi, Hasan, *al-Dīn wa al-Tsaurah: Uṣūliyyah al-Islāmiyyah*, Maktabah Madbouli.

Ibn Taymiyah, *Minhaj al-Sunnah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

Ibn al-Jauzi, *Talbis al-Iblis*, Mesir: Matba'ah al-Nahdhah.

Ibn al-Qayim, al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqi'in*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

Imarah, Muhammad, *al-Salafiyyah*, Tunis: Dar al-Maarif.

Manshur Muhammad Uways, Ibn Taymiyah Laysa Salafiyyan, Dar al-Nahdhah al-Arabiyyah.

Muruwah, Husayn, *al-Naz'ah al-Madiyyah fi al-Falsafah al-Arabiyyah al-Islamiyyah*, Beirut.

Musa, Jalal Muhammad Abd al-Hamid, *Nasyat al-Asy'ariyyah wa Tathawwuruha*, Beirut: Dar al-Kitab al-Libnani.

Kareh, Olivia, *fī Dzilāl al-Qur'ān: Ru'yah Istiṣrāqiyyah Faransiyyah*, terj. Muhammad Ridha 'Ajaj, Cairo: al-Zahra li al-I'lam al-Arabi.

Utsman, Muhammad Fathi, *al-Salafiyyah fi al-Mujtama'at al-Mu'ashirah*, Kuwait: Dar al-Qalam.

TENTANG PENULIS

Irwan Masduqi, Lc. M. Hum. lahir pada 18 Maret 1983 di Yogyakarta. Pernah nyantri di Tegalrejo Magelang (1994-1997), Lirboyo Kediri (1998-2004), kemudian mengambil program s-1 dalam bidang Tafsir al-Quran di Al-Azhar University, Cairo (2005-2009) dan program pasca sarjana dalam bidang Tafsir al-Quran dan Hadits di UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarya (2010-1012). Karya-karyanya: Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama (Mizan Bandung 2011), Suluk Sufi Ulama Karaton Yogyakarta: Ajaran Kiai Nur Iman (Assalafiyyah Press 2011), dan akan segera menerbitkan buku berjudul Al-Quran Bukan Kitab Teror: Sebuah Kesaksian Para Pendeta (Bentang Pustaka: 2013). Alamat: Pondok Pesantren Assalafiyyah Mlangi Nogotirto Gamping Sleman Yogyakarta 55292. Email: irwan_masduqi@yahoo.co.id. FB: Irwan Masduqi. Twitter: @irwanmasduqi.